

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA



TESIS DOCTORAL

**El relativismo epistemológico y la garantía del conocimiento científico.
Una justificación empirista y neopragmatista después de Quine y Rorty**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Pedro Fernández-Bujarrabal Villoslada

Director

Óscar L. González-Castán

Madrid, 2014

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía Teorética

**EL RELATIVISMO EPISTEMOLÓGICO Y LA GARANTÍA
DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO:
UNA JUSTIFICACIÓN EMPIRISTA Y
NEOPRAGMATISTA DESPUÉS DE QUINE Y RORTY**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Pedro Fernández-Bujarrabal Villoslada

Bajo la dirección del doctor

Óscar L. González-Castán

Madrid, 2014

TABLA DE CONTENIDOS

TABLA DE CONTENIDOS.....	1
I. INTRODUCCIÓN GENERAL.....	3
I.1 AGRADECIMIENTOS.....	3
I.2 ANTECEDENTES, OBJETO Y DELIMITACIÓN GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN REALIZADA.....	4
I.3 MÉTODO SEGUIDO.....	5
I.4 ACLARACIONES SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA.....	5
II. RESUMEN INTRODUCTORIO	7
III. LONG ABSTRACT	12
CAPÍTULO 1.-TIPOS, DELIMITACIONES, DEFINICIONES Y POSIBLES FUNDAMENTACIONES FILOSÓFICAS DEL RELATIVISMO.....	17
1.1 TIPOS Y DEFINICIONES DEL RELATIVISMO.....	17
1.2 LAS FUNDAMENTACIONES FILOSÓFICAS MÁS HABITUALES DEL RELATIVISMO: EMPIRISTA, NATURALISTA Y METAFÍSICA, ANTIESENCIALISMO Y PANRELACIONISMO.....	26
1.3 LAS RELACIONES ENTRE RELATIVISMO EPISTEMOLÓGICO Y PRAGMATISMO.....	33
CAPÍTULO 2.-ARGUMENTACIONES ANTIRRELATIVISTAS MÁS IMPORTANTES	52
2.1.-LA SUPUESTA AUTORREFUTACIÓN, O “AUTOEXCEPCIÓN”, O CONTRADICCIÓN DEL RELATIVISMO GLOBAL.....	52
2.2 LA SUPUESTA EXISTENCIA DE UNA VERDAD ABSOLUTA	60
2.3 EL PUNTO DE VISTA DEL RELATIVISTA Y SU SUPUESTA NECESIDAD DE NEUTRALIDAD	71
2.4 LA SUPUESTA EXISTENCIA DE ALGO NECESARIO O ABSOLUTO INHERENTE A LA RACIONALIDAD HUMANA	75

CAP. 3.UN MEJOR ANÁLISIS DEL RELATIVISMO.....	83
3.1 LA DEPENDENCIA Y LA CONTINGENCIA GENERALES DE LO HUMANO CAUSAS DEL RELATIVISMO. LA SUPUESTA OBJETIVIDAD.....	83
3.2 LOS “MARCOS DE REFERENCIA”, SUS COMPONENTES, LAS VARIABLES ACTUANTES EN LA RELATIVIZACIÓN, Y SUS MODELOS.....	93
3.3 LOS ORÍGENES Y LAS MANIFESTACIONES DEL RELATIVISMO EPISTÉMICO. EL RELATIVISMO CONCEPTUAL	102
3.4.-EL RELATIVISMO EPISTÉMICO ES PRINCIPALMENTE ANTIABSOLUTISMO. RECAPITULACIÓN DE LAS DEFINICIONES DEL RELATIVISMO.....	122
CAP 4.- ALGUNAS APORTACIONES NEOPRAGMATISTAS: QUINE, PUTNAM Y RORTY	125
4.1 QUINE: UNA FUNDAMENTACIÓN MUY POTENTE DEL RELATIVISMO	123
4.2.-PUTNAM: CAMBIOS DE OPINIÓN DISCUTIDOS	139
4.3.-RORTY: UN DESARROLLO IMPORTANTE NO ASUMIDO.....	165
CAP. 5 EL RELATIVISMO Y LAS CIENCIAS MODERNAS.....	188
5.1.-LA RELATIVIDAD DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO	188
5.2.-LA PREDICCIÓN DE ENTRADAS SENSORIALES Y EL “ÉXITO DE LAS CIENCIAS”: DE NUEVO PRAGMATISMO Y RELATIVISMO.....	225
5.3.-PROGRESO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y RELATIVISMO	250
CAP. 6 CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN	259
6.1.-CONCLUSIONES.....	259
6.2.-CONCLUSIONS.....	268
BIBLIOGRAFÍA DE CITAS Y REFERENCIAS.....	277

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

I.1 AGRADECIMIENTOS

Al iniciar la comunicación de los resultados de estos años de trabajo, considero que debe tener absoluta prioridad hacer constar mi agradecimiento a mi Director de Tesis, Profesor Oscar L. González-Castán, por haber aceptado dirigir mi trabajo así como por su constante soporte, su dedicación, su tolerancia con mis orientaciones filosóficas y los ánimos que me ha dado con su actitud siempre positiva.

Agradezco también su colaboración a todos quienes trabajan, o han trabajado en estos últimos cinco años, en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía. Sin su positiva profesionalidad y su inestimable ayuda no me hubiera resultado factible el acceso, lectura y manejo de los más de ciento noventa volúmenes (completados con más de doscientos sesenta artículos) en los que se ha fundamentado mi trabajo.

Así mismo agradezco a quienes han organizado y mantienen desde las diversas Universidades madrileñas el Seminario de Filosofía de la Ciencia-Madrid por haberme dado la oportunidad de participar en la puesta en común y el debate de interesantes iniciativas y resultados de investigación de orígenes muy variados, geográfica y disciplinarmente.

Finalmente he de agradecer a quien ha convivido conmigo la mayor parte de estos años, mi hija Paula, su tolerancia con mi constante, quizás obsesiva, dedicación a este trabajo y su aceptación de los comentarios de los que, como desahogo, a veces la he hecho partícipe.

I.2 ANTECEDENTES, OBJETO Y DELIMITACIÓN GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN REALIZADA

Los antecedentes de la investigación realizada se encuentran en mi realización del Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía, de la Universidad Complutense, durante el curso académico 2008-2009. Completé dicho Máster con el trabajo de investigación “Rorty, el realismo y la ciencia. El conocimiento de lo externo, la supuesta amenaza relativista y la predicción a escala humana”. Dicho trabajo se centraba en la posición de Rorty respecto a la polémica realismo científico versus antirrealismo. Las sugerencias recibidas, respecto a la posibilidad de una tesis que ampliara la investigación realizada, incluyendo en el análisis las posiciones de otros filósofos neopragmatistas, me llevaron a decidir proseguir mis estudios realizando el doctorado y a orientar inicialmente el consiguiente trabajo de investigación como una revisión detallada de las argumentaciones en pro y en contra del realismo científico y del posicionamiento respecto a las mismas de Quine, Putnam y Rorty. La profundización en esa línea de investigación durante más de un año me fue convenciendo de que el tema estaba, a mi entender, ya tratado en exceso en la plétora de libros y artículos producidos al respecto en los últimos cincuenta años. Así, pasé progresivamente a considerar de más interés --y con mayores posibilidades de innovación-- la cuestión de la existencia, o no, de una relatividad generalizada del conocimiento humano, tanto científico como de otros ámbitos. Ese interés mío se alimentaba de constatar que el análisis ponderado del relativismo había tenido un carácter de tabú en nuestra cultura, al menos hasta hace unos tres lustros --sin embargo, en estos últimos quince o veinte años, según he ido comprobando, se ha producido una ruptura progresiva que ha dado lugar a un crecimiento rápido del interés y las publicaciones al respecto. Todo ello hacía ese análisis filosófico más atractivo para mí.

El objeto de la investigación, ha sido, por tanto, la evaluación de la posibilidad de justificar la existencia de un relativismo epistemológico ubicuo haciendo especialmente énfasis en el caso más complejo: el conocimiento proporcionado por las ciencias modernas. En consecuencia, la investigación ha incluido, en sus aspectos más generales, cuestiones relacionadas con el conocimiento, y con las creencias como componentes del mismo, hasta su

concreción en los procesos de observación en las ciencias modernas y en las investigaciones sobre la dependencia de su contexto de creencias concretas.

I.3 MÉTODO SEGUIDO

El método de reflexión utilizado ha partido del manejo de la amplia bibliografía más arriba mencionada generando progresivamente una base de datos --principalmente de “ideas”- - que supera los ochocientos registros de tamaños muy diversos, desde tres o cuatro líneas hasta seis o siete páginas. En casi todos esos registros se incluyen --además de las ideas expresadas por el autor del libro o artículo del que se trate-- los comentarios/objeciones/apoyos que dichas ideas me han ido sugiriendo.

En paralelo a esos textos de la base de datos y en interacción con ellos se han ido elaborando documentos de trabajo sobre aspectos concretos destacados de las diferentes áreas de reflexión implicadas y una sucesión de esquemas provisionales, y cada vez más precisos, de contenidos a ser cubiertos.

Finalmente, esos esquemas han dado lugar al índice de esta memoria y han permitido que haya ido elaborando, a lo largo de los últimos dieciséis meses, en niveles sucesivos de depuración, el texto que aquí se presenta.

Todos los pasos descritos se han dado en interacción con mi Director de Tesis, y recibiendo su importante ayuda.

I.4 ACLARACIONES SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA

Hay que señalar, en primer lugar, que la bibliografía que se recoge al final de esta Memoria, unas trescientas veinticinco entradas, no incluye todos los libros y artículos utilizados para realizar la investigación --más de cuatrocientas cincuenta obras, como se ha adelantado más arriba. De acuerdo con lo indicado en el título que se le da, incluye sólo aquellas obras que han sido objeto de una cita o una referencia directa en este texto. Son excepción las bibliografías de obras de Willard Quine, Hilary Putnam y Richard Rorty. Para estos autores, dado el especial papel que han tenido sus ideas en el desarrollo de esta

investigación, y a fin de reflejarlo con fidelidad, he considerado informativo y conveniente reseñar todas las utilizadas, independientemente de que hayan sido o no objeto de referencia expresa en este texto aunque la gran mayoría sí lo han sido.

Se ha trabajado, siempre que ha sido posible --más del noventa por cien de los casos--, con las obras en idioma y edición original, o con las recopilaciones realizadas por el propio autor o autorizadas por él. En el texto central todas las citas correspondientes a esas ediciones originales se dan traducidas y la traducción es del autor de este trabajo, se añade el texto en el idioma original en la nota al pie a la que se hace referencia, salvo para las escasas obras en que no se cita por la edición original.

El formato de la bibliografía y el de las citas en las notas al pie son los utilizados actualmente por algunas de las editoriales de más prestigio.¹ Teniendo en cuenta que no hay unanimidad completa, he procurado elegir la opción más simplificatoria, pero más informativa y más cómoda para el lector. Por ejemplo, he incluido el nombre completo del autor y no solamente la inicial.

En cuanto al método de referencia he descartado el más habitual actualmente --apellido de autor y fecha-- por incómodo para el lector sobre todo cuando se hacen referencias a muchos y muy variados autores y obras, aunque sea un método muy adecuado para artículos de revista y determinadas monografías. He preferido dar la información de autor, título de la obra y páginas (cuando procede) en notas al pie dejando la consulta a “Bibliografía” para los casos en que se desee conocer los datos adicionales (fecha, editorial, etcétera).

Considero que ha sido necesario aceptar que el renovado interés en el relativismo, que se ha presentado en los últimos años, ha hecho imposible profundizar en el cien por cien de lo publicado pero creo sinceramente que se ha conseguido una cobertura no sesgada y suficientemente exhaustiva. Se ha asegurado que la cobertura conseguida con las lecturas era lo más amplia posible. Para ello se ha utilizado sobre todo la información proporcionada por las Bases de Datos de “The Philosopher’s Index” de la Bowling Green State of Ohio University y el “Répertoire bibliographique de la philosophie” del Institut Supérieur de Philosophie de la Université Catholique de Louvain.

¹ Oxford University Press, Cambridge University Press, Harvard University Press, The MIT Press, Gredos, Real Academia Española-Espasa y las revistas *Philosophy and Phenomenological Research*, *Philosophy of Science* y *Revista de Filosofía*.

II. RESUMEN INTRODUCTORIO

Se presenta aquí, a modo de guía introductoria, un resumen, altamente condensado, de los contenidos que entiendo más sustanciales del trabajo de investigación realizado, siguiendo el orden y la forma en que quedan más adelante expuestos en el presente documento.

Se comienza, después de los tres primeros apartados que constituyen la introducción, exponiendo las definiciones, la taxonomía y las fundamentaciones posibles del relativismo. Se pretende así caracterizarlo de forma general hasta llegar, concretando, al relativismo global o ubicuo. Para ello se indican los tipos de relativismo que se han señalado como posibles y algunas de las definiciones que se les han dado. Con esa base, se pasa a proponer una nueva definición para el relativismo global y a considerar su justificación, que quedará completada más adelante.

A continuación se describen someramente las fundamentaciones que el relativismo obtiene de posiciones filosóficas básicas y ampliamente admitidas hoy día. En ese sentido, se revisa cómo lo fundamentan el empirismo, el naturalismo --en relación con ese mismo empirismo-- y las posiciones metafísicas antiesencialistas y relacionistas.

Se analizan las relaciones, que considero cuestión fundamental, entre pragmatismo y relativismo epistemológico haciendo énfasis en las razones que apoyan que el primero lleve al segundo, así como que el segundo se apoye en el primero para hacer posible ese relativismo en el marco habitual de las relaciones humanas. Una consecuencia de gran importancia de esa interrelación es que ambos se encuentran presentes conjuntamente en los resultados que se obtienen mediante las investigaciones de las ciencias empíricas. Así, las convierten en pragmáticas y relativas.

Se pasa, en el capítulo siguiente, a considerar las argumentaciones antirrelativistas más importantes dado el gran peso que han tenido en la consideración filosófica del relativismo. Se comienza por la objeción al relativismo global más repetida y que se ha considerado tradicionalmente de más peso. Se trata de la objeción que afirma que el relativismo global se autorrefuta. Se describe la objeción y se razona que no hay base para

concluir que descalifica al relativismo global. A continuación, se considera la supuesta existencia de verdades inamovibles pretendiendo mostrar al respecto que la argumentación antirrelativista basada en la verdad no es válida porque siempre hace la petición de principio de la existencia de la verdad como absoluto. Esto equivale a una suposición previa de la falsedad del relativismo. Se presenta, por tanto, dicha argumentación antirrelativista y cómo queda refutada, así como una interpretación del concepto de verdad, basada en el empirismo y el pragmatismo, que soporta el punto de vista defendido por las conclusiones de esta investigación

A continuación, se describe la objeción al relativismo epistémico ubicuo basada en las características del punto de vista del sujeto relativista respecto a otros sujetos cognoscentes y a sus creencias. Se pasa a mostrar que dicha objeción no puede menoscabar el punto de vista del relativista ni la solidez de sus afirmaciones. Finalmente, en cuanto a las objeciones al relativismo, se considera la supuesta existencia de algo necesario o absoluto inherente a la racionalidad humana. Se analiza ese intento de atribuir a la razón humana, o a algunos de sus productos, un carácter absoluto, lo que negaría el relativismo, al menos en determinados ámbitos especialmente en el epistémico. Se comenta cómo ese intento es especialmente relevante en el ámbito de las ciencias modernas y se concluye que no hay ninguna justificación aceptable para esa atribución de absoluto o necesidad y sí, en cambio, evidencia suficiente en su contra.

Se establece como conclusión general de los análisis del relativismo presentados la necesidad de realizar otros que los completen o mejoren. Se comienza analizando el ámbito de las causas del relativismo y se muestra cómo el naturalismo generalizado en nuestra cultura, al que nos sumamos, nos lleva a afirmar la dependencia y contingencia general de todo lo humano.

Esas dependencia y contingencia, ligadas para la mente humana al concepto de azar, entendemos que causan el relativismo de todas las creencias --y, por tanto, del conocimiento-- a través de la acción de variables causales específicas de cada situación. Se descarta que pueda haber un antídoto a esa causación generalizada de relativismo recurriendo a un objetivismo que permitiera evadirse de la contingencia y relatividad del conocimiento.

Pretendiendo la elucidación de esas acciones causales sobre el conocimiento se pasa a realizar un análisis, del modo más concreto posible, de las variables y sus agrupaciones respecto a las que hay evidencias que permiten pensar que influyen causalmente sobre las

creencias de un sujeto. Se consideran los conceptos tradicionales que agrupan a dichas variables, como “marco de referencia”, “contexto”, etcétera. Se defiende, como preferible, el trabajo a partir de los modelos basados en el concepto matemático de función y se presentan simplifcadamente dos ejemplos sencillos para mostrar la viabilidad inicial del enfoque.

Se realiza un análisis, aunque sea somero, de los orígenes y manifestaciones del relativismo epistémico y de las distintas caracterizaciones que se han hecho del mismo como relativismo conceptual, cultural, lingüístico, ontológico, historicista y perspectivista. Así mismo, se analizan la indeterminación teórica y el inconmensurabilismo. Con todo ello se sientan las bases para una clarificación de la reflexión al respecto y para llegar a alcanzar una caracterización del relativismo que resulta ser suficientemente general: como antiabsolutismo. Estos análisis nos permiten realizar así una recapitulación de las distintas definiciones del relativismo epistémico que consideramos acertadas.

Con el fin de llevar a cabo un análisis de la consideración concreta del relativismo epistémico en nuestra cultura a finales de siglo XX y comienzos del XXI se repasan las aportaciones al mismo desde el ámbito filosófico específico que he considerado más relevante, el del neopragmatismo. Se concreta el análisis en las aportaciones de los tres filósofos que considero más destacados y que --de una u otra forma-- son los más relevantes al respecto: Quine, Putnam y Rorty.

En cuanto a Quine se muestra cómo sus posiciones filosóficas proporcionan una fundamentación muy potente para el relativismo epistémico. Se distingue entre las posiciones iniciales de Quine y las que mantuvo en sus últimos escritos y se señalan las consecuencias relativistas de la indeterminación de la traducción y doctrinas concomitantes. Esas consecuencias entiendo que van, respecto al relativismo, mucho más allá de lo que Quine quiso nunca admitir.

A continuación se muestra cómo los cambios en las posiciones filosóficas generales de Putnam, en especial en la cuestión del realismo, van propiciando modificaciones en su posición respecto al relativismo. Se analiza su posición final mostrando cómo va rectificando muchas de sus opiniones sobre sus temas preferidos (realismo, verdad, relativismo conceptual, valores, justificación, etc.) y cómo trata de utilizar esas posiciones básicas para fundamentar conclusiones opuestas a un relativismo epistemológico amplio.

Pasando a la obra de Rorty se muestra cómo su posición respecto al conocimiento, y su negación de la posibilidad de un acceso a lo externo a la mente basado en el concepto clásico de objetividad, le llevan a una posición afín al relativismo, aunque rechace esa etiqueta. Se comprueba cómo esa posición surge consecuentemente de sus elaboraciones sobre la dependencia de las creencias humanas de las estructuras conceptuales y, más en general, de la cultura. Todo ello nos lleva a considerar como muy importante su aportación al relativismo de comienzos del siglo XXI.

Dado el papel destacado que juegan en nuestra cultura las ciencias modernas, o ciencias empíricas, se considera de la máxima importancia para toda investigación epistemológica general el análisis del conocimiento que proporcionan dichas ciencias. Con ese fin se revisan los orígenes y características de ese conocimiento que, entiendo, apoyan su relatividad. Para ello se argumentan la existencia y efectos de la carga teórica de las observaciones y de la subdeterminación de las teorías. Así mismo se consideran las consecuencias obtenidas a partir de los análisis históricos de las ciencias modernas --con la posibilidad de inducciones a partir de la experiencia que representan-- y, también, las consecuencias de las dificultades en las comparaciones entre productos de la investigación científica de diferentes orígenes.

Profundizando en esa relatividad del conocimiento científico, se razona el papel fundamental que tiene la observación en las ciencias modernas y cómo esa observación se valida mediante lo que llamamos “ciclo observación-predicción-comprobación”. Se hace notar que el éxito que se consigue en las predicciones no significa que se pierda el carácter relativo de los resultados finales y cómo ese carácter se manifiesta también --y resulta acentuado-- a través de la intervención de los grupos sociales relevantes. Se comenta además cómo el control social lleva a que queden integrados empirismo radical, éxito y relatividad del conocimiento haciendo que se deba hablar al respecto de pragmatismo.

Se hace notar que, de lo anterior, se deduce la necesidad de situar la noción de progreso científico en relación con las nociones generales de conocimiento y de progreso histórico. Se analizan al respecto: el progreso científico como consecución de los objetivos de las ciencias; el cumplimiento de dichos objetivos; y las objeciones que se han hecho a la consideración de dicho cumplimiento. Se finaliza reafirmando la compatibilidad del progreso científico con un relativismo epistemológico ubicuo.

La exposición que realiza el presente documento concluye presentando un resumen recapitulatorio, altamente condensado, de las conclusiones que ha ido proporcionado esta investigación a lo largo de todas esas áreas de reflexión que se han ido mencionando.

Se incluyen en el trabajo realizado traducciones al inglés de este resumen (“Long Abstract”, a continuación) y de las conclusiones (Apartado 6.2).

III. LONG ABSTRACT

In this introductory guide I present a highly condensed summary of what I understand to be the more substantive investigation work that I have carried out in this Dissertation. The order and the manner in which I later unfold the main arguments are as follows.

After the first three introductory sections, I begin, in the first chapter, by expounding the definitions, the taxonomy and the possible foundations of relativism. This task allows me to characterize relativism in broad general terms. Then I increasingly diminish the focus of analysis to arrive specifically at global or ubiquitous relativism, highlighting various types of relativisms that have been indicated as possible, as well as some of the definitions they have received. With this basis, I go on to propose a new definition for global relativism and to consider its justification, which will be completed further on.

Next, I briefly describe the support that relativism receives from today's widely accepted philosophical standpoints. In this sense, I revise how relativism is grounded in empiricism and naturalism --in relation with that same empiricism-- as well as in antiessentialist and relationalist metaphysical points of view.

Afterwards I analyze some connections that I consider fundamental between pragmatism and epistemic relativism. I emphasize the evidence that supports that the first leads to the second, as well as how the second relies on the first to make possible epistemic relativism in the usual frame of human relations. An important consequence of these relations is that both pragmatism and relativism are jointly present in the results obtained by empirical scientific investigation. Thus, natural science turns out to be pragmatic and relative.

In the second chapter I consider the most important anti-relativistic arguments due to the weight that they have had in philosophical and critical considerations of relativism. The most repeated argument, and traditionally considered the one of most weight, is the objection that affirms that global relativism is self-refuting. The objection is described and it is argued that there are no grounds for concluding that this objection disqualifies global relativism. Next, I consider the objection based on the assumed existence of fixed truths. In this respect I claim that this kind of anti-relativist arguments is not valid because it has the defect of

assuming the existence of truth as an absolute. I try to show that these critical arguments against epistemological relativism presuppose the falsity of relativism from the outset and, in this sense, they beg the question. I also present an interpretation of the concept of truth based on pragmatism and empiricism that supports the perspective maintained in this investigation.

Next, I describe the objection against ubiquitous epistemic relativism according to which this encompassing kind of relativism is based on the characteristics of point of view of the individual who assumes relativistic premises regarding other thinking people and their beliefs. I try to show that this objection can undermine neither the relativist's point of view nor the soundness of her arguments. As a final point about the objections against relativism, I critically consider the existence of something necessary or absolute linked to human rationality. Thus I analyze the attempt to attribute to human rationality, or to some of its products, an absolute nature. If this were the case, then it would certainly be possible to negate relativism, at least within specific domains and specially the epistemic one. This critical attempt against relativism is shown to be especially relevant in the domain of modern sciences where human rationality would have its best expression. However I argue that there is no justification for this absoluteness or attribution of necessity, not even in the realm of natural sciences. On the contrary there exists sufficient evidence against it.

Once the goal of refuting the main arguments against relativism is completed, I continue, in the third chapter, analyzing the various and complex causes of relativism. Furthermore I also show how naturalism, pervasive in our culture and to which I reflexively adhere, leads us to assert the dependency and contingency of everything that is human and its results, including natural science.

Then I argue that dependency and contingency, linked in the human mind to the concept of chance, are the causes of the relativism that is present in every human belief --and so the cause of epistemic relativism-- through the action of variables that are characteristic of each situation. I rule out that an antidote could exist to this general causation of beliefs considering that it is not possible to recur to an objectivism that could allow us to evade epistemic contingency and relativity.

In order to clarify these causal actions on knowledge, I try to provide an analysis, as specific as possible, of different variables and their groupings that play this causal role. Concretely I propose to work with a model based in the mathematical concept of function. This functional analysis gives us enough evidence that there is a causal influence of these

variables in the beliefs of an individual. In this context I consider the traditional concepts of “reference framework”, “context”, etc., as general labels we use to talk about these variables. Finally I present two simplified examples to show the initial viability of this causal-functional approach.

I then proceed to an analysis, although cursory, of the origins and manifestations of epistemic relativism and of the different typifications that have been made of it, such as conceptual, cultural, ontological, historicist, and perceptual relativism. Also, I examine theoretical underdetermination and incommensurabilism. These investigations allow us to establish the foundations for a reflective clarification of relativism so that we could reach a characterization of relativism that turns out to be general enough: as antiabsolutism. Afterwards I make a recapitulation of the different definitions of epistemic relativism that we consider as more accurate.

In order to carry out a study of the specific consideration of epistemic relativism in our culture at the end of the 20th and beginnings of 21st centuries I review the contribution that has been made by a philosophical tradition that I consider most relevant in this respect: neopragmatism. The analysis is pinpointed to the contributions from the three philosophers who are generally considered most prominent in this tradition and are --in one way or another-- the most relevant ones for the matter: Quine, Putnam and Rorty.

Regarding Quine I seek to show how his philosophical theses provide a very powerful foundation for epistemic relativism. I distinguish his initial standpoints from the ones he maintained in his last writings and I claim the relativist consequences of the thesis of the indetermination of translation and other concomitant doctrines. These consequences are very important to establish epistemic relativism and go, I think, much further than Quine was ever willing to admit.

Next, I provide an account of how the various changes in Putnam’s general philosophical standpoints, especially on the subject of realism, are correlative with changes in his views regarding relativism. I analyze his final stance showing how he gradually has corrected many of his opinions on his preferred subjects (realism, truth, conceptual relativism, values, justification, etc.) and how he tries to use these basic concepts to support conclusions against a broad epistemic relativism.

Moving on to Rorty's work, I show how his point of view regarding knowledge --as well as his denial of any possibility of accessing to anything external to the mind based in the classical concept of objectivity -- take him to a standpoint similar to relativism, although he explicitly rejects this label. I confirm how this standpoint consequently arises from his elaborations of the idea of the dependency of human beliefs on conceptual schemes and, more generally, its dependency on culture. All this leads us to consider Rorty's contribution to the relativism of the beginnings of 21st century as crucial.

As modern sciences, or empirical sciences, play a heightened role in our culture I consider of the greatest importance for any general epistemic investigation to include an analysis of the kind of knowledge that natural sciences provide. I also revise the origins and features of scientific knowledge and find, I think, that they support its relativity. With this aim in view I argue for the existence and effects of observations theoretical load as well as for the thesis of the empirical underdetermination of theories. I also consider the consequences that arise from a historical analysis of modern sciences --including the possibility of making inductions from the experience that these analyses show. Likewise I consider the consequences of the difficulties that we confront when we try to make comparisons between products of scientific investigation from different origins.

Going deeper into the relativity of scientific knowledge, I argue the basic role that observation plays in modern sciences and how this observation is validated through what I shall call the "observation-prediction-confirmation cycle". I remark that the success that we can get in the predictions of natural science does not imply the denial of the relative character of its results. This relative character becomes evident --and more pronounced-- through the relevant groups control of the investigation process. In addition, it is discussed how social control leads to integrate radical empiricism, success, and the relativity of knowledge in a way that makes it necessary to rely once again on pragmatism.

From all these previous analysis, I argue for the need to place the notion of scientific progress in relation to the general notions of knowledge and historical progress. In this respect I analyze different issues such as scientific progress as attainment of the goals of the sciences; the fulfillment of these goals; and the objections that have been made to the notion of scientific progress and its evaluation. I finish reaffirming the compatibility of scientific progress with a ubiquitous epistemic relativism.

The concluding remarks of this Dissertation include a highly condensed summary of its outcomes throughout all areas of reflection that have been addressed and throughout the theses that have been argued and defended. This summary of the conclusions of the investigation is also included in English -- Section 6.2.

CAPÍTULO 1.-TIPOS, DELIMITACIONES, DEFINICIONES Y POSIBLES FUNDAMENTACIONES FILOSÓFICAS DEL RELATIVISMO

1.1 TIPOS Y DEFINICIONES DEL RELATIVISMO

1.1.1 Los tipos y grados del relativismo

En los tres últimos lustros, correspondiéndose con lo indicado en los apartados I.2 y I.4 respecto al interés y a las publicaciones sobre el relativismo, se han multiplicado los intentos clasificatorios y definitorios al respecto. Los resultados son muy diversos y pueden considerarse de mayor o menor importancia.² A medida que se ha ido ampliando y profundizando el análisis de las múltiples formas y dominios en los que se encuentra la relativización de las creencias se ha ido constatando la dificultad de esas clasificaciones y la multiplicidad y variedad de los ámbitos en los que hay que reconocer su existencia.

En cualquier caso, esas clasificaciones están en íntima relación con la visión del relativismo que tienen los diversos autores y con las definiciones que proponen para el mismo. Algunas de las clasificaciones son especialmente significativas porque ya establecen una clara orientación hacia las cuestiones que surgen al realizar el estudio del relativismo de acuerdo con las preocupaciones y preferencias de cada orientación filosófica y de cada autor. Preparan, así, un marco de trabajo para el análisis del relativismo que ya queda relativizado -- aunque parezca ironía-- a las preconcepciones que tiene cada autor respecto al relativismo y a los múltiples temas ligados a él.

Ha sido habitual, y lógico, establecer las tipologías del relativismo basándose en los conceptos que se hace entrar en juego en su generación, en su determinación y en sus

² Considero destacables los reflejados en: LÓPEZ DE SA, DAN "The Many Relativisms, Index, Context and Beyond" 102-117; KRAUSZ; MICHAEL, "Mapping Relativisms" 13-30 ; y KÖLBEL, MAX, "Global Relativism and Self Refutation" 11-30 y *Truth Without Objectivity*, 116-128.

consecuencias. Así Krausz identifica cinco “clases de variables”³:

- Marcos de referencia, donde incluye todo lo que puede actuar causando relativismo
- Dominios afectados, es decir, áreas del conocimiento en que aparece el relativismo
- Nivel afectado, entendiéndolo como el área de desarrollos filosóficos afectada, ya sea epistémica u óptica.
- Valores a los que afecta
- Variedades del absolutismo que niega

Naturalmente si se consideraran todas las combinaciones posibles de todas las variables potencialmente existentes en cada una de esas “clases” nos resultarían muchos miles de tipos de relativismo.

En una línea de análisis similar, Swoyer considera,⁴ para establecer lo que él llama una taxonomía de los relativismos, tres componentes de la relativización:

- Lo relativizado, que llama “variables dependientes”, y de las que identifica nueve grupos
- Los relativizadores, que llama “variables independientes” ---aunque pienso que los que relaciona son más bien diversas agrupaciones de variables. Así, se refiere, por ejemplo, a la época histórica, a la cultura, a la arquitectura cognitiva, al individuo, etc. Es decir, entiendo que esos “relativizadores” son, más bien, heterogéneos y borrosos “contenedores de variables”. De estas “variables independientes” también identifica nueve grupos.
- El tipo de afirmación que se realiza, que puede ser empírica, es decir, meramente descriptiva y que refiera a la existencia de hechos diferenciales en los productos de la mente, o valorativa/normativa en la cual lo que se relativiza son las valoraciones de esos productos.

³ KRAUSZ, MICHAEL, “Introduction” 2 y “Mapping Relativisms” passim.

⁴ SWOYER, CHRIS “Relativism” 1.5, 1.6, 2 y 3.

En cambio, López de Sa⁵ afirma que la taxonomía que está convirtiéndose en estándar es la que considera las tres dimensiones que él señala.

- La dimensión más importante sería la que diferencia relativismos moderados y radicales según que la verdad o falsedad de una frase esté determinada solamente por las características de su contexto o dependa también del punto de vista desde el que se evalúa.
- La segunda sería la que diferencia contextualismo por apuntación, en el que las características de los contextos determinan diferentes contenidos de la frase, y contextualismo sin apuntación en el que esas características de los contextos lo que determinan es el valor de verdad para un mismo contenido.
- Finalmente, la tercera dimensión diferencia el relativismo del contenido de la frase del relativismo de su verdad en el caso en que esa relativización depende del punto de vista.

Vemos que, en esta exposición, la segunda dimensión que menciona López de Sa se aplica al relativismo moderado y la tercera al relativismo radical. La conclusión que se obtiene de estas tres clasificaciones y otras similares es que el relativismo no es una doctrina fácilmente concretable o fácilmente delimitable sino que hay una multitud de modalidades. En palabras de Swoyer el relativismo es una familia de opiniones.⁶ En palabras de Krausz no es una doctrina unívoca sino que se pueden concebir innumerables modalidades de relativismo.⁷ Esa enorme multiplicidad de posibilidades del relativismo me ha llevado, en esta investigación, a intentar, en primer lugar, sintetizar el análisis realizado por estos y otros autores fijando mi atención progresivamente en la diferenciación y análisis del relativismo -- diferenciación más arriba mencionada siguiendo a Krausz-- de acuerdo con los dominios de conocimiento a los que afecta. Ese criterio de diferenciación produce, en primer lugar, las categorías de “relativismos locales” y “relativismo global”⁸. Se entiende intuitivamente que el estudio del relativismo global o ubicuo va a ser más decisivo que otros, en el sentido de permitir una mayor amplitud e importancia y mayores posibilidades de generalización de sus

⁵ LÓPEZ DE SA, DAN “The Many Relativisms, Index; Context and Beyond” 103 et al.

⁶ SWOYER, CHRIS “Relativism” Introducción.

⁷ KRAUSZ; MICHAEL “Introduction” 2 y “Mapping Relativisms” 13.

⁸ Me parece más clara y precisa la denominación “relativismo ubicuo” en lugar de “relativismo global”, como indicadora de mi conclusión al respecto, a saber, que el relativismo está en todo lo humano, en particular en todos los productos de su mente y, por tanto, en todas las creencias. No obstante, aunque utilizaré ambas denominaciones, daré preferencia a la que se ha impuesto en los últimos lustros, “relativismo global”, entiendo que, principalmente, por la influencia del inglés “global relativism”.

conclusiones a diversas áreas. Dichas conclusiones, si se adaptan y razonan adecuadamente, podrán ser aplicadas a muchas de las modalidades del relativismo. Volveremos, con mayor detalle, sobre los orígenes e importancia del relativismo global, tanto desde el punto de vista sustancial como del metodológico en el Capítulo 3.

Adelantamos simplemente que, a los efectos de esta investigación, nos hemos centrado en dicho relativismo global o ubicuo como la modalidad más importante por atreverse a plantear una revisión más radical del pensamiento tradicional y suscitar cuestiones mayores y que abarcan más áreas. Además, nos hemos fijado prioritariamente en la acción del relativismo en el dominio del conocimiento, es decir, en el relativismo epistémico, y en las creencias generadas por las investigaciones de las ciencias modernas dado que ese conocimiento es, desde hace ya mucho tiempo el que facilita credenciales aparentemente más seguras para el apoyo a la idea de que hay conocimientos con valor absoluto, algo que intentaré refutar.⁹ Por tanto, la investigación realizada ha ido conduciendo a que me centrara en el relativismo epistemológico global o ubicuo y analizara especialmente sus efectos respecto a las ciencias modernas.

1.1.2 Las definiciones más frecuentes del relativismo global

La mayoría de las definiciones del relativismo global, quizás por estar presentadas por quienes son radicales opositores al mismo --la gran mayoría de los filósofos-- son informales y poco precisas. Así Swoyer lo define sólo contrastándolo con los relativismos locales y diciendo que es el que no afecta solamente a aspectos limitados de la vida cognitiva o valorativa señalando que, en cualquier caso, la localidad es una materia de grado.¹⁰ En esta línea poco concreta, la definición de Krausz, cuando indica que el relativismo global es el que afecta a todos los dominios del conocimiento humano puede servir como ejemplo de una primera aproximación informal, sin perjuicio de que sea correcto lo que dice.

⁹ Recordemos el célebre planteamiento de Kant sobre “el camino seguro de la ciencia” en *K. r. V.*, B VII y ss.

¹⁰ SWOYER, CHRIS, “Relativism” 1.6.2

Bennigson¹¹ --que entiendo hizo uno de los trabajos pioneros en el cambio de consideración respecto al relativismo anteriormente mencionado-- se centra en el análisis de la relatividad referente a las frases y en relación con su verdad. Afirma que para cualquier frase, f , su relativismo se puede definir aproximadamente como la conjunción de las siguientes tesis:

- 1.- f tiene un valor de verdad dentro --y sólo dentro-- de un marco de referencia
- 2.- Hay una pluralidad de posibles marcos de referencia que son igualmente “sostenibles”, y
- 3.- No todos los marcos de referencia asignan en las mismas condiciones el mismo valor de verdad a f .

Consecuentemente, Bennigson afirma que hay relativismo global cuando para cualquier frase f que es verdadera en algún marco de referencia hay un marco de referencia posible e igualmente sostenible en que es falsa. Pero afirma que ese relativismo es excesivamente fuerte porque se hace implausible de acuerdo con la argumentación que aplica el principio de caridad a la interpretación de algunas frases, como, por ejemplo --si no seguimos a Quine-- sería implausible si lo aplicamos a las frases que expresen verdades analíticas --se entiende que Bennigson da plausibilidad a la opinión más extendida en el ámbito de la filosofía analítica. A pesar de hacer esa consideración, Bennigson dice que argumentará que los razonamientos basados en la autorrefutación fracasan incluso contra una posición tan extrema como esa (V. apartado 2.1).

Si pasamos a definiciones más formalizadas, trabajar en el análisis del relativismo global permite establecer definiciones bastante ajustadas pero, al mismo tiempo, sencillas, al menos inicialmente. Así Kölbel dice que el relativismo global responde al esquema siguiente; siendo x cualquier objeto; F cualquier característica o predicado, y P un parámetro:¹²

- Para todo x y para todo F , es relativo a P si x es F

Como vemos, Kölbel habla de parámetros en lugar de variables. A mi juicio pierde

¹¹ BENNIGSON, THOMAS, “Is Relativism Really Self-Refuting”, 214-215.

¹² KÖLBEL, MAX *Truth without Objectivity* 119.

con ello precisión y generalidad aunque esto no afecta a lo esencial de los razonamientos.¹³

Posteriormente, afirma que, de modo intuitivo, el relativismo global es la tesis de que todo es relativo. Tratando de precisar más y blindarse frente a las objeciones, da como definición la que sigue. En ella se incluye la mención a \mathbf{F} , el conjunto de todas las características posibles de cualquier objeto, para eliminar, por ejemplo, las características contradictorias o las lógicamente necesarias y se puede incluir también la existencia de p_1 y p_2 para asegurar que todo objeto tiene alguna característica dependiente de algún parámetro.¹⁴

- Para todo F que pertenece a \mathbf{F} hay un parámetro P para el que es relativo si un objeto es F

O, como alternativa:

- Para todo F que pertenece a \mathbf{F} hay un parámetro P al cual es relativo si un objeto es F , y para todo objeto x hay valores p_1 y p_2 de P , tales que x es F relativamente a p_1 y es no F relativamente a p_2

Un posible ejemplo sería el de un objeto artístico, con la belleza como característica posible, y los distintos códigos estéticos disponibles en una o más culturas como las variables o parámetros de los que depende la atribución o no de la característica “belleza”. Considero, sin embargo que este tipo de enfoques del relativismo son demasiado dependientes de lo lingüístico --del objeto, de la relación semántica y de las proposiciones al respecto-- en lugar de centrarse en el sujeto y sus creencias --que son previas a cualquier expresión de las mismas-- que es el enfoque que yo adopto, como puede verse más adelante, en el punto siguiente.

Por su parte Ressler, quien entiendo, ha hecho el estudio más reciente y más profundo de modelización del relativismo utilizando la lógica modal formal, propone que se considere el relativismo global como un punto de vista que adopta cierta lógica relativista, que se ubica a sí mismo como un punto de vista concreto dentro de dicha lógica y que plantea la afirmación adicional de que todas las proposiciones conformes con ese punto de vista son relativas.¹⁵ Por supuesto, ha llegado previamente a la conclusión de que esa lógica es posible,

¹³ Vuelvo, con más detalle, sobre esta cuestión de la diferenciación entre parámetros y variables en el apartado 3.2.

¹⁴ KÖLBEL, MAX “Global Relativism and Self-Refutation” 10-11.

¹⁵ RESSLER, MARK “Thoroughly Relativistic Perspectives” 100.

es decir, puede ser formalizada, para ello ha realizado el análisis de distintos sistemas formales que soportan en mayor o menor grado el relativismo.

1.1.3 Una definición diferente y más amplia del relativismo epistemológico

global. Conocimiento, creencias y relativismo.

Dado que voy a basar la definición del relativismo epistemológico en los conceptos de conocimiento y de creencia, y que me voy a apoyar reiteradamente en ellos, me parece conveniente dar previamente una definición, siquiera sea somera y meramente operativa, de dichos conceptos. Entiendo que el conocimiento es, en su acepción como contenido y en su modalidad básica, el resultado de unas prácticas del ser humano, de una función de su mente -y la de otros animales-- que consiste en generar y mantener expectativas y disposiciones, acertadas en grados diversos, respecto a las entradas sensoriales que va a recibir el organismo correspondiente. A partir de esa “modalidad básica” se construyen las formas más complejas de conocimiento. A su vez, las creencias son los elementos unitarios, más o menos individualizados, que constituyen el conocimiento. En cualquier caso, hay que hacer notar que estamos aquí razonando desde nuestra cultura occidental moderna y en relación con su inclinación a dar preferencia al llamado “conocimiento científico”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que diferentes culturas determinan con mucha variedad lo que etiquetan como conocimiento y éste puede tener orígenes muy diversos, por ejemplo, el “libro sagrado”, la tradición, la intuición racional (como diría Hales sin ir más lejos), etc.¹⁶ Pienso que no está disponible una definición correcta y completa de conocimiento. Más aún, no tiene sentido esforzarse en buscarla mientras la neurociencia no nos haya enseñado mucho más sobre nuestros estados mentales y sobre cómo funciona la relación de la mente con lo externo a ella.

Se han criticado este tipo de posiciones naturalistas, que recurren como última instancia a las ciencias empíricas, indicando que hay en ellas una petición de principio. En efecto, creo que es cierto que hay dicha petición pero que eso no invalida esas posiciones. Creo que es inevitable partir de lo que se considere conocimiento en cada cultura y que

¹⁶ V. HALES, STEVEN *Relativism and the Foundations of Philosophy* 10-21 et passim.

nuestra cultura y subculturas son quienes nos lo dicen a nosotros.¹⁷ En definitiva, nos lo dice la posición, o punto de vista, desde el que razonemos pues es inevitable estar en un punto de vista u otro. Es la conocida cuestión del etnocentrismo --destacada por Rorty y de la que trataremos más adelante. Por tanto, hay que decir que es lógico que para comenzar la epistemología, puesto que ésta es el estudio del conocimiento, tenemos que tener alguna idea de qué es el conocimiento y que es inevitable que ya tengamos esa idea, obtenida en el entorno que nos proporcionan nuestra cultura y subculturas. La definición que he dado más arriba se basa en la idea de que será conocimiento lo que resulte útil para nuestros fines, para nuestra cultura, para cada uno de nosotros. Por tanto, lo que es o no conocimiento es completamente relativo y no tiene sentido buscar su definición como algo absoluto. Para algunos, como ejemplo será conocimiento saber que comulgando siete primeros viernes de mes seguidos aumentan enormemente las posibilidades de salvar el alma y llegar a una vida eterna placentera. Para otros, será, ante todo, conocimiento lo que nos permita hacer predicciones de entradas sensoriales que se cumplan. La determinación en principio más importante para cada ser humano de qué es conocimiento o no lo es será la que haga la cultura en la que está.

¿Es todo este planteamiento que yo hago de la relatividad del conocimiento también una petición de principio? Entiendo que sí, pero entiendo que es una petición de principio razonada y razonable, incluso inevitable. En efecto, la supervivencia, estar vivo y querer o no seguir estando vivo, son peticiones de principio ineludibles y si no predecimos las entradas sensoriales que vamos a recibir tras cada acción que realicemos nuestras probabilidades de supervivencia disminuyen drásticamente. Creo que, si partimos de una posición naturalista de este tipo, la necesidad de la supervivencia, es clara la prioridad que tiene lo que redunde en utilidad para la vida y los conceptos que construyamos sobre esa utilidad.

En cuanto al relativismo, por las razones que doy más adelante, en el Capítulo 3, me parece preferible respecto a otros enfoques centrar el análisis del relativismo en general, y en particular el del relativismo epistemológico global, en los productos de la mente humana y concretarlo en las creencias como producto más representativo del conocimiento. Nos alejamos así de la tendencia a realizar formalizaciones demasiado deudoras de la filosofía del lenguaje y demasiado ligadas al concepto de verdad. Así, una definición del relativismo epistemológico global que me parece correcta es la siguiente:

¹⁷ HALES, STEVEN op. cit. 147-151 y ss.

- Para toda creencia C_i , que acepta en un momento determinado cualquier sujeto S , hay una, o más, variables $V_1, \dots, V_i, \dots, V_n$ de las cuales depende que S tenga la creencia C_i y las características con las que la tiene. Por tanto, para todo sujeto S hay al menos un conjunto de valores de las variables V_i , $\{u_1, \dots, u_i, \dots, u_n\}$ para los cuales S tiene C_i o la tiene con una característica determinada F_i , y al menos otro conjunto de valores de V_i , $\{u'_1, \dots, u'_i, \dots, u'_n\}$ para los cuales S no tiene C_i o no la tiene con dichas características..

En una versión más resumida podría expresarse lo mismo diciendo lo siguiente:

- La existencia y las características F_i de toda creencia C_i , para todo sujeto S_i , son relativas a un conjunto de variables $\{V_i\}$

También se podría definir simplícidamente, y muy en general, el relativismo ubicuo o global diciendo que es la tesis que afirma que la existencia y el contenido de todos los productos mentales --conocimientos, creencias en general, juicios, etc.-- depende de una diversidad de variables muchas de las cuales desconocemos o nos es imposible controlar. Podríamos acercar estas definiciones a las más habituales si convenimos que el conjunto de variables $\{V_i\}$ que intervienen en una ocasión concreta y en un sujeto determinado es lo que suele llamarse su “marco de referencia” del que formarán parte variables de acción estable, junto a otras más específicas de cada ocasión e, incluso, otras que entrarían en lo que suele denominarse “variables intervinientes”, es decir, de intervención difícilmente previsible.¹⁸ Puede precisarse en cada caso el análisis con un manejo adecuado de los conceptos matemáticos de "variable predeterminada", "variable interviniente", y "parámetro". Si no se desea ese mayor detalle, a pesar de que parece muy conveniente, se puede hablar de "factores" o “vectores”, como hace Miriam Solomon.¹⁹

Estas definiciones del relativismo global permiten resaltar la dependencia múltiple e incontrolable de todo lo humano, en particular de los productos de su mente, y expresar que las creencias, todas las creencias, que tenemos dependen de la acción y de los valores de un conjunto de variables cuyo detalle y modo de acción preciso desconocemos actualmente, aunque pensemos que son fenómenos naturales que la neurociencia irá aclarando. Podemos llamar a ese conjunto de variables, como acabamos de mencionar, nuestro "marco de referencia", nuestro “contexto”, o nuestra “circunstancia” externa e interna, en el sentido más

¹⁸ Podemos llamar variables de acción estable a las que influyen habitualmente en un determinado tipo de creencias. V. apartado 3.2.

¹⁹ SOLOMON, MIRIAM *Social Empiricism* 53-63 et al.

amplio que se le puede dar a esas expresiones. Se trata, en definitiva, de la acción y consecuencias sobre las creencias tanto de lo pasado como de lo presente, y, así mismo, de todas las características y experiencias de la persona que tiene esas creencias a través de las múltiples, y, en general, desconocidas para nosotros, influencias causales que tienen posibilidad de actuar en su mente.

1.2 LAS FUNDAMENTACIONES FILOSÓFICAS MÁS HABITUALES DEL RELATIVISMO: EMPIRISTA, NATURALISTA Y METAFÍSICA. ANTIESENCIALISMO Y PANRELACIONISMO

1.2.1 La fundamentación empirista del relativismo global

Si partimos desde la posición empirista hoy día mayoritaria en nuestra cultura, es decir, del convencimiento de que todo tipo de conocimiento, toda creencia, tiene un origen empírico, sea en la experiencia individual sea en la de la especie, la falta de certidumbre que vamos a ver que puede considerarse presente en todo lo empírico acaba por llevarnos a dar un carácter relativo a ese conocimiento.²⁰ Podremos, por tanto, afirmar que hay una fundamentación del relativismo global en el empirismo y que esa fundamentación resulta consistente. Hay diversos aspectos de los análisis empiristas del conocimiento que apoyan la consideración del carácter relativo del mismo. Los más importantes, a mi entender, son los siguientes:

- La escasez y la limitación de las entradas sensoriales que recibimos en relación con el tamaño y complicación del mundo que construimos, considerando al resultado de esa construcción como nuestro conocimiento.²¹ En consecuencia, las aportaciones que tenemos que hacer para realizar esa construcción son tan considerables que llevan consigo una relativización ineludible de las creencias que consideramos conocimiento ya que esas aportaciones refieren a lo que cada uno de nosotros y nuestra cultura aportamos. Además, esas aportaciones incluyen algún tipo de estandarización en la conceptualización de las

²⁰ Este empirismo va habitualmente ligado al naturalismo. Comentamos ese punto de vista y sus consecuencias a favor del relativismo en el apartado siguiente.

entradas sensoriales. Se produce así su relativización a las comunidades relevantes al entrar en juego criterios de grupo, de origen social, que garantizan que se comparte la respuesta dada. Criterios que actúan a través de mecanismos como los que se indican a continuación:

- La dependencia de las construcciones descriptivas del mundo, es decir, de la construcción de las teorías sobre lo externo a nosotros --por tanto, de las creencias que mantenemos al respecto-- de las conceptualizaciones y de otros tipos de supuestos previos. Se trata del hecho de que hay una subdeterminación de las teorías por parte de las entradas sensoriales y su elección queda determinada sólo en dependencia de esos supuestos.²² Es decir, hay una multiplicidad de explicaciones posibles a partir de las predicciones de entradas sensoriales cuyo cumplimiento se comprueba empíricamente como base de la construcción de una teoría (V. apartado 3.3) o como base de la generación de una creencia del sentido común. Dichas predicciones --para los casos más sencillos-- son lo único a lo que podemos llamar “verdades” en el sentido hipostasiado en que se suele usar el término.²³ Un posible método de lograr la coherencia es tomar como principios, como fundamentos, algunos de los supuestos o criterios que utilizamos para elegir la teoría pero es evidente que, en cualquier caso, se introduce una relativización.

- El hecho de que todas las proposiciones acerca de los objetos ordinarios se deben también considerar como hipótesis, como construcciones, basadas en nuestras entradas sensoriales.²⁴ El conocimiento sobre los objetos cotidianos es, por tanto, también hipotético, derivado de las necesidades de la especie, relativo a dichas necesidades, y sólo mantenido en función de su utilidad.

- La inevitabilidad de tener que recurrir, en el desarrollo del conocimiento empírico, a la inferencia inductiva sobre las experiencias futuras, lo que supone tener que introducir una arbitrariedad, que implica una relativización, como tan acertadamente señaló Goodman y ha sido ratificado por numerosos autores.²⁵²⁶

²¹ Es la conocida opinión de Quine. V. p. ej. QUINE, WILLARD *The Roots of Reference* 3-4, 33-44 et passim y el análisis de su posición en STROUD, BARRY *The Significance of Philosophical Scepticism* 209-254.

²² Sobre esta cuestión puede verse el punto 5.1.4.

²³ V. apartado 2.2

²⁴ V. p. ej. QUINE, WILLARD *Word and Object* 1-5, 21-25, 235-236 et al.

²⁵ V. p. ej. GOODMAN, NELSON *Fact, Fiction and Forecast* 72-83 et al.

²⁶ Ver la rotunda descalificación que hace Van Fraassen de la inferencia inductiva. P. ej. en VAN FRAASSEN, BAS "Empiricism in the Philosophy of Science" 276-281, afirmando que no existe tal cosa como la lógica inductiva o la inferencia inductiva con certeza.

- La generación de creencias diferentes desde diferentes puntos de vista a partir de datos teórica o reconocidamente idénticos y la no existencia de un método universalmente admitido para resolver esas discrepancias de manera que no implique la relativización de las creencias afectas a uno u otro de los puntos de vista.

En definitiva, el empirismo parte de la constatación de la existencia de unas entradas sensoriales básicas, que son el requisito necesario de lo que, siguiendo la terminología de Quine, podemos llamar enunciados, o categóricos, de observación.²⁷ Su relativización se hace evidente al constatar que tanto la propia construcción de los enunciados como su aceptación tienen un carácter esencialmente social, derivado de las comunidades implicadas, sus culturas y subculturas, su lenguaje y sus contingencias. Hay que señalar, no obstante, que parece posible identificar unas entradas sensoriales básicas comunes a la especie que son instrumento esencial de su supervivencia. La cuestión es que las construcciones que sobre esas entradas se realizan, todas las creencias que se generan a partir de ellas --incluido lo que se ha llamado en cada cultura “conocimiento”-- son contingentes, relativas a variables que, hasta el presente, desconocemos, al menos en su totalidad y en sus modos de acción, aunque sí consideramos ineludible su dependencia de los diferentes marcos de referencia o contextos. (V. apartados 3.1 y 5.1).

Esa relativización, que vemos va ligada al empirismo, no queda superada por considerar solamente el conocimiento científico. La elección de explicaciones que hay en los desarrollos de las ciencias empíricas --y adicionalmente a las observaciones cuya relativización ya hemos comentado-- lleva igualmente consigo los factores de relativización que hemos citado y que se muestran en la selección de las causas que se consideran y en el desarrollo de la explicación, siempre condicionados por los contextos actuantes en cada situación.²⁸

²⁷ P. ej. QUINE, WILLARD “Two Dogmas Twenty Years Later” 268, “In Praise of Observation Sentences” 108-110 y *Pursuit of Truth* 9-13 et alii. Me extiendo más sobre la importante aportación de Quine a estas cuestiones en el apartado 4.1.

²⁸ Puede verse una confirmación y un desarrollo muy relevantes de esta consideración del empirismo científico en toda la importante obra de Van Fraassen y en particular en VAN FRAASSEN, BAS *La imagen científica* 141-259.

1.2.2 La fundamentación del relativismo en la posición naturalista

La posición naturalista nos dice que no estamos en ningún otro sitio más que en la naturaleza y como una parte más de ella. Esa posición parece obligada porque nada nos puede --como especie-- sacar de nuestro entorno y hacernos lo que no somos o ponernos en el punto de vista en el que no estamos. Ese naturalismo se ha desarrollado, a partir de Quine, en múltiples formas.²⁹ Puede ser, como han señalado, entre otros, Williams y Hales, simplemente metodológico o tener un carácter substantivo, quizás metafísico, y puede pretender ser aplicable con mayor o menor globalidad.³⁰ En cualquier caso, tiene una relación estrecha con el empirismo ya que lo que nuestra cultura considera “natural” es lo físico, lo material. Por eso, las ciencias empíricas, las que se ocupan de lo “natural”, son las que, según el naturalismo, tienen el papel que debe ser considerado clave en el conocimiento. Junto a ellas --anterior en la evolución de la especie pero menos efectivo-- está el sentido común, también basado en la experiencia. En consecuencia, la epistemología naturalizada consiste en el estudio del conocimiento y de su adquisición de manera empírica, desde dentro de las ciencias, considerando que la epistemología trata de fenómenos naturales y descartando que cualquier otro enfoque tenga sentido.

El ejemplo paradigmático de la posición naturalista, además de su principal impulsor en el siglo XX, es Quine. En efecto, reiteradamente afirma que el punto de partida para toda reflexión filosófica y, en particular, para la reflexión epistemológica, tiene que ser --y no puede ser otro-- el interior de la época y posición en que estamos y de las ciencias que tenemos y que, además, hay que reconocer que las ciencias actuales, las ciencias empíricas, son las que nos han dado lo mejor que hemos conseguido. Por lo tanto, deduce que esa es la mejor base de partida que podemos tener y la que toma como fundamento de todo su discurrir filosófico.³¹

²⁹ V. p. ej. QUINE, WILLARD *Ontological Relativity and Other Essays* 82-84, 126-127 y la fuerte defensa del naturalismo en BLOOR, DAVID "Epistemic Grace: Antirelativism as Theology in Disguise" 252-253.

³⁰ V. p. ej. WILLIAMS, MICHAEL "Realism: What's left?" 99 y HALES, STEVEN *Relativism and the Foundations of Philosophy*. 149.

³¹ V. p. ej. QUINE, WILLARD op. cit. 82-85.

El naturalismo da la prioridad al uso de los métodos de las ciencias empíricas e insiste en ello también para el estudio del conocimiento humano, un fenómeno natural que debe ser estudiado como el resto de fenómenos naturales. En consecuencia, las debilidades y fortalezas del naturalismo son las del empirismo, del que depende, pero ya hemos visto en el apartado anterior que el empirismo desvela la relativización del conocimiento. Podemos, por tanto, decir que el naturalismo implica el empirismo y que el empirismo fundamenta opiniones relativistas. Así, el relativismo puede fundamentarse en el naturalismo, a través del empirismo y sus incertidumbres. Naturalismo y empirismo, para tratar de limitar y controlar esas incertidumbres, deben convertirse en teoría de la creencia práctica en la línea de lo que se dice sobre el pragmatismo y su relación con el relativismo en el apartado 1.3.

1.2.3 La fundamentación del relativismo en la posición metafísica sobre “el mundo” o “la realidad” y en las modalidades posibles de acceso a lo externo

Puesto que consideramos que el conocimiento es fundamentalmente una función de los organismos para su adaptación a lo externo, como hemos indicado en el apartado 1.1, la manera en que se pueda llevar a cabo esa relación entre organismo/mente y “realidad” fijará qué dependencias tiene el resultado. Por tanto, nos indicará si hay relativismo en el conocimiento.³² Como señaló Rorty, hay una coincidencia en muchas de las más importantes orientaciones filosóficas actuales consistente en que su metafísica es una antimetafísica puesto que niega la posibilidad de acceso a “la realidad”.³³ Esa posición lleva forzosamente a relativizar el conocimiento, incluso todo conocimiento. Se trata de posiciones filosóficas que suelen partir de un antidualismo y que, al negar una realidad cognoscible independientemente, o “más allá”, de lo humano, hacen a lo que conocemos del mundo exterior dependiente de las contingencias de lo humano y, por tanto, lo relativizan.³⁴ Queda así establecida una importante fundamentación para el relativismo a partir de la desaparición de la ilusión de las orientaciones filosóficas de siglos anteriores que pretendían encontrar la forma correcta de describir “la realidad”, es decir, queda fundamentado el relativismo al

³² Para un mayor desarrollo de esta idea ver los apartados 3.1 y 3.2.

³³ RORTY, RICHARD “A World without Substances or Essences” 47-48.

³⁴ Rorty señala a Nietzsche, James, Davidson, Derrida, Putnam, Latour, Dewey y Foucault como opuestos a los dualismos tradicionales.

desaparecer la ilusión de crear una metafísica que aportara algún grado de certeza sobre lo externo al ser humano y, en consecuencia, sobre el tipo de relación que se puede mantener con ello. Rorty afirma y defiende que es rechazable: “[...] precisamente la idea de la que mi clase de filósofo quiere librarse, la idea de que el mundo, o el yo, tiene una naturaleza intrínseca.”³⁵

Rorty hace esa defensa afirmando, además, que la desaparición de la supuesta seguridad de la existencia en “la realidad” de entidades estables, que proporcionarían al ser humano unas esencias y sustancias que investigar y determinar, elimina la posibilidad de referir los conocimientos humanos a esas supuestas entidades estables, absolutas, y a sus propiedades. En la misma línea se ha manifestado, por ejemplo, Cometti, y análogamente, muchos años antes, lo había hecho McGilvary.³⁶ Ese antiesencialismo puede basarse en el desarrollo de un panrelacionismo que nos dice, remontándose hasta Leibniz, que los entes son lo que son, tienen las propiedades que tienen, solamente en consecuencia al conjunto de relaciones, temporales y contingentes, que mantienen con otros entes. Todas las propiedades son relacionales.

En esas líneas de pensamiento incluso Margolis afirma que los contemporáneos tenemos buenas razones para pensar que el mundo está sujeto a un cambio continuo.³⁷ En efecto, si las esencias fueran absolutas el conocimiento correcto de las mismas tendría que ser absoluto, independiente, por tanto, del sujeto y sus circunstancias o contexto. Al afirmar que lo cierto es lo contrario, Rorty y los demás autores mencionados están reconociendo que el antiesencialismo va ligado al relativismo. No se puede suponer que hay en algo una esencia inmutable y razonar como si la hubiera y el conocimiento humano la captara. Si se quiere hacerlo podría hacerse sólo de modo provisional y, para ello, tendría que establecerse una relación de apoyo en unos fundamentos pragmáticos, fundamentos que permiten manejarse en el mundo de maneras útiles pero que, a su vez, no tienen esencia sino sólo la utilidad que les atribuye, contingentemente, una cultura determinada. Utilidad, además, comprobada en mayor o menor grado. Vemos, por tanto, que el rechazo a la metafísica tradicional elimina la

³⁵ RORTY, RICHARD *Contingency, Irony and Solidarity* 8: “[...] just the idea my sort of philosopher wants to get rid of, the idea that the world or the self has an intrinsic nature.”

³⁶ COMETTI, JEAN-PIERRE "Richard Rorty, Pluralistic Pragmatism and Relativism"; MCGILVARY, EVANDER *Towards a Perspective Realism*.

³⁷ V. MARGOLIS, JOSEPH *The Truth About Relativism* ix-x.

posibilidad de un anclaje del conocimiento en lo inmutable que se suponía se hallaba bajo lo cambiante de las apariencias.

Rorty, coherentemente, al analizar y apoyar el antiesencialismo, considera y acepta los efectos que tiene la reflexividad, análogos a los que se presentan en el relativismo. Afirma que es posible, y necesario, aceptar esos efectos de autoafectación. Es decir, el filósofo no puede razonar y expresarse como si las categorías, conceptos, etc. que él maneja fueran inmutables o tuvieran esencia. Debe acostumbrarse a razonar a partir de ellos contando con la ausencia de inmutabilidad. Afirma, también, que el apoyo requerido para poder hacerlo se encuentra en la utilidad, en el pragmatismo.³⁸ Todo esto confirma la estrecha relación entre antiesencialismo y relativismo global, en el cual --como se analiza en los apartados 1.3 y 2.1- - hay que proceder del mismo modo y apoyarse en el pragmatismo.

Así, tras la desaparición de la ilusión metafísica del acceso no condicionado a lo externo a la mente e inmutable, es ineludible reconocer que nuestro conocimiento es un producto meramente humano y temporal y, por tanto, principalmente, de origen social, dependiente de nuestras circunstancias culturales. Así, queda fundamentada la relatividad de todo nuestro conocimiento. El desarrollo de alguna forma de relativismo global, o ubicuo, como núcleo de nuestra epistemología, resulta imprescindible.

A la misma conclusión se llega si se analiza la relación de la mente con lo externo, es decir, la génesis del conocimiento, la epistemología, a partir de las consideraciones de Quine sobre inescrutabilidad de la referencia y relatividad ontológica. Cualquier determinación de objetos y de sus propiedades resulta ser interna a una teoría, relativa a ella, luego relativa a todas las variables que han condicionado esa elección de teoría. Hay, por tanto, relativismo global que afecta a todo conocimiento. En la misma línea, aunque llegue a diferentes conclusiones generales, razona Van Fraassen cuando afirma que las teorías sobre la realidad externa, en la actualidad principalmente modelos matemáticos, son simplemente guías para nuestros pensamientos en las que debe encajar lo empírico.³⁹ Quedan, por tanto, claros, aunque aquí sea sólo en esbozo, los potentes caminos por los que se produce una fundamentación del relativismo epistemológico.

³⁸ RORTY, RICHARD "A World without Substances or Essences" 60 y ss.

³⁹ V. p. ej. QUINE, WILLARD *Ontological Relativity and Other Essays* 30-38, 103 et al. y VAN FRAASSEN, BAS "Empiricism in the Philosophy of Science" 252-254, 276.

1.3 LAS RELACIONES ENTRE RELATIVISMO EPISTEMOLÓGICO Y PRAGMATISMO

1.3.1 Las relaciones entre las tesis pragmatistas y el relativismo

La consideración habitual es que algunos de los componentes esenciales de la teoría pragmatista están en sus posiciones respecto a:

- El falibilismo: afirman que todo constructo teórico o normativo tiene un periodo limitado de validez.
- La verdad: afirman que la verdad es, en cualquier momento determinado, lo que resulta útil en ese momento, pero algunos (Peirce, Putnam,...) consideran que hay una verdad hacia la que se tiende y que es un ideal regulativo del conocimiento humano.
- El pluralismo: afirman su oposición a todo monismo por la actitud reduccionista que representa. Consideran que hay una pluralidad de imágenes del mundo y todas ellas son válidas --porque su validez viene dada por su utilidad. Esta pluralidad se presenta no sólo entre distintos ámbitos de las culturas --ético, estético, etc.- sino también dentro de los conocimientos de cada uno de esos ámbitos así como de los del sentido común y de las ciencias.
- El holismo: afirman que es imposible aislar unos de otros los distintos productos mentales y que siempre hay interacción entre ellos.

Vamos a ver que todas estas posiciones implican, por lo menos, una estrecha relación con el relativismo epistemológico. En primer lugar, el falibilismo del conocimiento humano, tal como ellos lo definen, introduce un relativismo ubicuo. En efecto, ese falibilismo hace depender la validez del conocimiento, incluso del científico, de una variable que está siempre presente y siempre cambiante: el tiempo. A partir de ello parece correcto considerar que si una característica fundamental de las creencias, su validez, depende del momento del tiempo, también serán adicionalmente dependientes de él otras características que las configuren como su contenido, su firmeza, etc. Podemos complicar la acción del tiempo refiriéndonos a él ligado a variables, o conjuntos de variables, a las que resultará condicionado el conocimiento. En efecto, hay conjuntos complejos de variables que van cambiando con el

momento del tiempo. Por ejemplo: la cultura --que forma el contexto en que se genera ese conocimiento--; la estructura conceptual que tiene el sujeto en el momento en que adquiere esa creencia; etc. En cualquier caso lo que resulta es que las variables que forman esos conjuntos varían con el tiempo, con el momento que se considere, y que el conocimiento, salvo el de entradas sensoriales muy básicas --relativamente constantes temporal y espacialmente para toda la especie-- depende de algunas variables no determinadas con carácter general; es relativo a ellas. El falibilismo nos resalta todo eso. Por tanto, parece claro que ya el falibilismo por sí solo liga el pragmatismo al relativismo de los distintos tipos de conocimiento.

Además, puesto que, para el pragmatismo, cualquier creencia es falible, vivimos en la situación de tener que aceptar que siempre esté abierta la duda sobre esa creencia. Es decir, considero que aceptar que cualquier creencia de las que tenemos puede ser rectificada o desechada en cualquier momento --falibilismo pragmatista-- es dudar de esa creencia. Y si llamamos escepticismo a tener siempre abierta la duda resulta que estamos siempre en el escepticismo, aunque los pragmatistas clásicos, y Putnam después, digan que el falibilismo es compatible con un antiescepticismo, por tanto a mí me parece que un falibilismo coherente tiene que aceptar, por lo menos, que es próximo a cierto escepticismo.⁴⁰ Naturalmente no tiene que ser un "escepticismo radical" que dude de todo y por principio, o un escepticismo paralizador de la acción y de los esfuerzos de conocimiento, pero sí uno que acepte sólo conclusiones pragmáticas, provisionales y relativas. Un escepticismo, si a ese tipo de posición queremos llamarle así, que va ligado también al relativismo,

En cuanto a la verdad, el condicionamiento de la misma a la utilidad, realizado por el pragmatismo, es un abandono de las ideas de correspondencia con la realidad y de verdad absoluta. Es, por tanto, una relativización. La verdad queda también condicionada a las prácticas que tiene cada comunidad para determinar lo que es verdad y lo que no lo es. Por tanto, la verdad queda relativizada a la cultura y a las subculturas.

Un análisis interesante de la relación entre la relativización de la verdad y el relativismo es el realizado, en términos de filosofía analítica, por Max Kölbel en "Faultless

⁴⁰ PUTNAM, HILARY *Pragmatism. An Open Question* 20-21.

Disagreement” de 2004.⁴¹ Su conclusión es que la indudable existencia de desacuerdos intachables lleva a que sea necesaria la relativización de la verdad. Por otra parte, en un escrito posterior, Kölbel llama la atención sobre la necesidad de investigaciones sustanciales sobre el relativismo, dado lo justificados (“motivados”) que considera están los enfoques relativistas en distintas áreas, afirmando:

Sea cual sea el resultado de la futura investigación en esta área, creo que el número y amplitud de áreas en que un enfoque relativista puede estar motivado muestra que hay aquí cuestiones generales subyacentes que requieren investigación seriamente fundamentada. Puede haber mucho equivocado en las propuestas recientes de relativismo pero no es que sean ‘ad hoc’ o que carezcan de motivación.⁴²

Por su parte, Putnam señala que numerosos filósofos pragmatistas de hoy día coinciden en que la noción de verdad no puede ser presentada simplemente como un simple acto mental misterioso mediante el cual nos relacionamos con el mundo utilizando una relación llamada “correspondencia” totalmente independiente de las prácticas con las que decidimos lo que es verdad y lo que no.⁴³ Afirma que está de acuerdo con ellos en que la verdad y la justificación, o la verificación, no son nociones independientes y no relacionadas. Añade, además, que determinar si algo es verdad o no requiere tener determinados conceptos. Con ello, Putnam hace dependiente esa verdad del lenguaje, de la cultura y, por tanto, la hace relativa a ellos. Da como ejemplo que saber si es verdad o no que “Hay una silla en frente de mí” requiere tener el concepto de silla y sin él no es posible comprender lo que es para ese enunciado ser verdadero.

Pasando al holismo vemos que toma en el pragmatismo diferentes formas. En unos autores, como Rorty, siguiendo a Quine, se refiere principalmente a la interacción entre distintas partes de la red de creencias. En ese caso las interacciones nos impiden conocer de antemano las consecuencias de una nueva experiencia --o de cualquier otro ajuste-- y, por lo tanto, relativizan los conocimientos del sentido común y los científicos, ya que cualquier

⁴¹ KÖLBEL, MAX “Faultless Disagreement” 69-72 et al. El concepto de desacuerdo intachable (“faultless”) recoge los casos, frecuentes en la vida cotidiana, en que unos sujetos califican de verdadera una proposición y otros la califican de falsa sin que se pueda encontrar ningún fallo en sus posiciones y razonamientos.

⁴² KÖLBEL, MAX “Introduction: Motivations for Relativism”, 32: “Whatever the outcome of future research in this area, I believe that the number and breadth of areas in which a relativistic approach can be motivated shows that there are general underlying issues here that require principled research. There may be a lot wrong with recent proposals of relativism, but it is not that they are ad hoc or lack motivation.”

⁴³ PUTNAM, HILARY op. cit. 8-12, 28-32 et al.

creencia de las presentes en la red que forman todas ellas puede ser afectada por el reajuste debido a una nueva experiencia y, dado que no hay seguridad sobre las experiencias futuras sus consecuencias son imprevisibles. En otros autores, como James y Putnam, el holismo se centra más bien en la no existencia de los dualismos hecho/teoría, valor/interpretación.⁴⁴ Queda introducida así, tras cualquier revolución científica, siguiendo la misma línea de pensamiento que Kuhn, una forma significativa de relativización en los conocimientos que pasan a ser considerados importantes.⁴⁵

Putnam insiste en que hay esa interpenetración holista entre hecho, valor e interpretación y es indudable que, si es así, relativiza la observación científica a la cultura ya que, a través de la interpretación, la está haciendo dependiente de la “carga teórica” que aporta la cultura.⁴⁶ Por mi parte, como he señalado más arriba, pienso que debiera ser posible hacer un catálogo de entradas sensoriales con características válidas interculturalmente pero esto no garantiza que, a partir de ello, en cualquier cultura, o en cualesquiera circunstancias diversas, pueda proseguirse la construcción tecnocientífica con los mismos resultados que obtenemos en nuestra cultura o que se han conseguido en un caso determinado. Lo que sucede es que inmediatamente entra en juego la interpretación, es decir, algo que lleva consigo la aplicación de los supuestos básicos de la cultura o subcultura de que se trate. Queda claro, por tanto, que la aceptación pragmatista del holismo apoya el relativismo al implicar la dependencia de las nuevas creencias de las preexistentes en unos u otros enfoques y niveles (supuestos básicos de la cultura, carga teórica de las observaciones, estructura lingüística preexistente, etc.)

Finalmente, con su pluralismo los pragmatistas defienden que no es posible, en ningún ámbito de la cultura, encontrar una solución a un problema o en una investigación que sepamos que es claramente superior a las restantes. Afirman que hay que reconocer que la elección de una solución como superior a las otras es siempre subjetiva y cultural, hecha desde la cultura y subculturas de quien la hace. No aceptarlo sería caer en el absolutismo, y los pragmatistas se oponen siempre a eso. A este respecto Helen Longino muestra detalladamente que el monismo ontológico es, en casi todos los filósofos de la ciencia, un supuesto base injustificado que condiciona sus conclusiones actuando como petición de

⁴⁴ PUTNAM, HILARY op. cit. 13-19.

⁴⁵ KUHN, THOMAS *La estructura de las revoluciones científicas*, 174-186 et al.

⁴⁶ PUTNAM, HILARY op. cit. 16-18.

principio.⁴⁷ De ese error se quieren librar los pragmatistas. Pero dejar abierto cuál, entre las soluciones posibles y existentes, puede ser la mejor ahora, y cuál puede serlo en el futuro, es entrar en el relativismo porque es inevitable razonar que rechazamos realizar esa elección debido a que consideramos que la decisión al respecto siempre va a estar condicionada por nuestras circunstancias --nuestra posición etnocéntrica-- y puede ser un error. Así volvemos al falibilismo y se cierra el círculo de la interdependencia pragmatismo-relativismo, siempre presente. Hemos visto que en cada afirmación básica pragmatista surge la presencia del relativismo.

1.3.2 El papel del pragmatismo, consecuencia, garante, y compensador del relativismo: la objetividad

Como hemos visto en el punto anterior, el pragmatismo tiene como consecuencia, muy plausiblemente, el relativismo, o debiera tenerlo. Pero también sucede que, en sentido inverso, el relativismo requiere del pragmatismo para convertirse en una posición coherente con el hecho de ser humano, es decir, con vivir en sociedad y tener que adoptar constantemente opiniones y decisiones, más aún, con tener que actuar, característica fundamental de los seres vivos. El relativismo se combina para ello con el pragmatismo consiguiendo recibir un efecto compensatorio que no requiere menoscabar las posiciones teóricas relativistas, sean éstas explícitas --caso del pensador que sea ante todo relativista-- o implícitas --como puede ser el caso de un pragmatista, que quizás ni siquiera crea ser relativista. Pensemos en los casos del instrumentalismo y el falibilismo de Dewey o en el etnocentrismo de Rorty que los convierten, aunque ellos lo rechazaran, en relativistas implícitos. Ambos pudieron compensar ese relativismo mediante un pragmatismo muy claro y decidido que elige lo que considera más útil desde el punto de vista de cada uno, que es el del grupo con el que se identifica. Evidentemente ambos apoyan las ideas de ese grupo --del suyo-- y desean su consolidación y expansión, que --contra lo que han dicho sus críticos-- son compatibles con su relativismo precisamente porque ese relativismo está aunado con su pragmatismo que, a su vez, les impulsa a la acción.

⁴⁷ LONGINO, HELEN *The Fate of Knowledge* Cap. 3 donde analiza en detalle las ideas de Goldman, Haack y Kitcher.

En consecuencia, la afirmación de un relativismo ubicuo, o global en la terminología más extendida, se hace compatible con la aceptación del empirismo básico imprescindible para toda construcción de creencias que pretendan tener éxito cuando el individuo se guía por ellas en sus acciones sobre el entorno, al menos en la mayor parte de los casos, y que, por lo tanto, hagan posible tanto la supervivencia, como la vida en sociedad, como --mediante la adecuada organización-- las aplicaciones tecnocientíficas.

El pragmatismo, por tanto, puede generar relativismo pero puede también aparecer como consecuencia de éste cuando el relativismo quiere moderar sus tendencias nihilistas, o de “todo vale igual”, que quedarán así matizadas y contrarrestadas por las consideraciones de utilidad. El relativismo presenta mediante esa interacción o fusión con el pragmatismo la garantía de poder ser una teoría adaptable a cada cultura remitiéndonos, en cada caso, a los valores e intereses de nuestra cultura y de nuestros grupos para que intentemos su mejora, siempre desde nuestro punto de vista, generado en esa misma cultura.

Uno de los filósofos del S. XX que está en esa línea de pensamiento es Nelson Goodman. Así, en el “Foreword to Nelson Goodman’s *Fact, Fiction and Forecast* Fourth Edition” (1983), pag. IX, Putnam señala que Goodman no cree en la búsqueda de garantías, de fundamentaciones o “del mobiliario del universo”. Lo que tenemos, según el punto de vista de Goodman sobre la inducción, son prácticas que son correctas o equivocadas dependiendo de cómo cuadran con nuestras normas. Y nuestras normas son correctas o equivocadas según cómo cuadran con nuestras prácticas. Es un círculo o, mejor, una espiral, pero un círculo que Goodman considera, al igual que Dewey, virtuoso. Por mi parte, añadiría que esa virtud se basa en la posibilidad de darles a esas prácticas un fundamento, y unas consecuencias, --unas salidas-- pragmáticas. Así pues, con ese “círculo” lo que se busca es un resultado útil y, al mismo tiempo, ese resultado es el que fundamenta el criterio. Me parece, en cambio, que no hay razones para creer que se trate, en lugar de un círculo, de una espiral --como dice Putnam-- en la que se avanza con aproximación a su centro, del que se sugiere que sería la “verdad ideal regulativa”, postulada por Putnam como meta de las indagaciones en sustitución de la verdad absoluta.⁴⁸

⁴⁸ V. p. ej. PUTNAM, HILARY “Three Kinds of Scientific Realism” 198-200; “Foreword to N. Goodman: *Fact, Fiction and Forecast, Fourth Edition*” IX; y con PUTNAM, RUTH ANNA “William James’s Ideas” en *Realism with a Human Face* 221-226. En el apartado 4.2 detallo la evolución del pensamiento de Putnam.

Así pues, el relativismo requiere del pragmatismo para ser posible sinceramente en la realidad vital, y el pragmatismo lleva consigo relativismo y lo apoya al garantizar y mostrar que se puede vivir y relacionarse normal y eficazmente --al menos en nuestra cultura-- aunque se piense que es muy cierto que hay un relativismo ubicuo que penetra todo conocimiento. Entiendo que el pragmatismo puede jugar ese papel porque respeta, e incluye, un empirismo básico. Podemos decir, además, que el relativismo tenderá frecuentemente a ser implícito, no asumido, incluso negado, y que su asociación abierta al pragmatismo debe permitirle hacerse explícito y desarrollarse ya que dicha asociación le llevará a hacerse doctrina de acción, o sea, doctrina de vida.

Esas relaciones entre pragmatismo y relativismo analizadas en los párrafos anteriores nos llevan a la noción de objetividad ya que ésta nos proporciona un ámbito de reflexión en el que dichas relaciones se aprecian claramente. En primer lugar, es necesario, dada la confusión en que se mueve el concepto, precisar lo que se entiende por objetividad. Hay que evitar confundirla, primero, con los medios que se consideren útiles para conseguirla, por ejemplo, la interacción social más o menos regulada, el uso de métodos de investigación predeterminados, etc. y, segundo, con la verdad como suministradora de la correspondencia con “la realidad objetiva” que, supuestamente, haría así surgir el conocimiento objetivo o iría ligada a él. La primera confusión mencionada nos lleva a lo que se conoce, aceptando la terminología de Arthur Fine, como “objetividad procedimental” --la que se supone va ligada como consecuencia al uso de métodos adecuados-- pero sabemos que, por mucho que el método se perfeccione, no nos garantiza el acierto de la investigación. Sabemos también que esa determinación de medios o reglas procedimentales está condicionada personal y culturalmente.⁴⁹ La segunda confusión, identificar la objetividad con la verdad, pretendería resolver, mediante un simple cambio de denominación, el problema de la carencia de explicación de la correspondencia de las creencias con el mundo que se supone es la verdad.

Creo, en cambio, que la definición correcta de la objetividad deberá ser esta otra: es la característica de una creencia que hace que no haya en ella nada que no proceda de su objeto, que no lo tenga por causa. Es decir, serían objetivos los juicios, creencias y otros productos mentales que no incorporaran nada que no lo aportara su objeto. Pero parece claro que la mente que genera una creencia, manejando para ello conceptos, preconcepciones, etc., no puede hacerlo sin incorporar algo propio de dicha mente y de los sistemas que le suministran

⁴⁹ V. FINE, ARTHUR “The Viewpoint of No One in Particular”.

las entradas sensoriales, algo que será propio de sus características --algo existente en dicha mente, y en los sistemas de entrada, intrínseca o eventualmente. Por tanto, creo que hay que admitir que la mente genera, a partir de las entradas que recibe, algo condicionado por esa mente que lo genera y, según todas las evidencias neurofisiológicas, en relación con lo ya preexistente en esa mente. Parece, por tanto, que la objetividad completa no existe y que su carácter fundamental es el ser una idealización, una meta inalcanzable.

Para avanzar hacia ese ideal de objetividad --o conseguir, al menos, algo similar a las garantías buscadas-- el único camino posible es, quizás, la intersubjetividad, al ser la única manera de ir más allá de las observaciones individuales (cuya incertidumbre y condicionantes no nos permiten garantizar que "se llega" al objeto). Así, por ejemplo, Giere reconoce que hay que comprender la objetividad como acuerdo intersubjetivo fiable.⁵⁰ Ese paso al otro es el paso a la comunidad, es el reconocimiento de la objetividad como instrumento ineludiblemente dependiente de la utilidad que, a su vez, es definida y preconizada por el grupo relevante. En definitiva, se trata de la constatación de que en el único camino existente de confirmación de las garantías --el proporcionado por la predicción que se cumple, por la "adecuación empírica"-- lo pragmático condiciona el criterio de lo objetivo.⁵¹ Al tener que recurrir al otro, a los otros, al grupo, nos sometemos a lo pragmático. Ante la falta de operatividad de la garantía únicamente individual, el conocimiento --en particular el conocimiento científico-- se acoge a la garantía del grupo. Así, la búsqueda de la objetividad nos lleva a aceptar el pragmatismo de las metas del grupo y sus intereses..

Pero, como hemos visto, el pragmatismo está indisolublemente ligado al relativismo. Por eso la objetividad --expresión del deseo de la ciencia moderna de acceder a lo externo a ella, a lo exterior a lo humano-- es siempre una mera tensión insatisfecha y pasará a un segundo plano dejando el primer lugar a la adecuación empírica, es decir, a las predicciones que se cumplen y sirven así para dar satisfacción a esas metas concretas. Nunca habrá objetividad absoluta, objetividad empírica --o dependencia exclusiva del objeto--, porque las normas de objetividad habrán sido siempre creadas comunitariamente en dependencia de, relativas a, una cultura y unas subculturas. Vemos así que en el ámbito de la objetividad interactúan las consideraciones epistemológicas relativistas y pragmatistas que estamos defendiendo.

⁵⁰ GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* 33-34.

⁵¹ V. VAN FRAASSEN, BAS p. ej. *La Imagen Científica* 95, 98-101, 114-123, 247 et al.

A las mismas conclusiones, por un camino muy distinto, nos llevan las consideraciones del Putnam de la última época.⁵² Putnam insiste, contra los científicistas, en que en las investigaciones científicas están implicados valores pero defiende el carácter objetivo, no dependiente de la cultura, etc. de los valores. Me parece que el problema que lastra sus razonamientos es que no acepta la adecuación empírica --la predicción de las entradas sensoriales-- como el objetivo esencial de las ciencias. Por otra parte sus objeciones a la consideración habitual de las ciencias son debidas a que su objetivo fundamental es llevar el debate al terreno de los valores éticos y su razonabilidad. (Sobre las posiciones de Putnam y su evolución tratamos con más detalle en el apartado 4.2 así como, respecto a las ciencias, en el punto 5.2.1).

En definitiva, entiendo que la consecuencia general de todo lo dicho en este apartado y en el anterior es que, como dice Rorty a pesar de su negación de ser relativista, es necesario reestablecerse dentro del relativismo y construir dentro de él, teniendo en cuenta que las únicas nociones útiles de “verdad”, “real” y “bien” son extrapolaciones --yo añadiría que también adaptaciones-- a partir de las prácticas y creencias de nuestra sociedad, de cada sociedad.⁵³ El neopragmatista, en mi opinión, tiene que ser relativista y en consecuencia no debe afirmar tener ninguna verdad. Sólo dirá que por una u otra razón, siempre relativa, y que los demás pueden o no aceptar, puede parecer conveniente, en un momento determinado, cambiar de opinión o, incluso, siguiendo a Rorty, cambiar de vocabulario, ya que las opiniones o los vocabularios pueden pasar a parecernos mejores o peores dadas la falibilidad general que, como pragmatistas, admitimos, sus consecuencias relativizadoras, y la posibilidad, siempre existente, de nuevas experiencias no previstas.⁵⁴ Parece claro que pragmatismo y relativismo se reclaman mutuamente.

⁵² V. p. ej. PUTNAM, HILARY "Pragmatism and nonscientific knowledge".

⁵³ RORTY, RICHARD *Philosophy and the Mirror of Nature* 376-377.

⁵⁴ V. RORTY, RICHARD "Reply to Jaroslav Peregrin" 246-248.

1.3.3 Las ciencias empíricas y la relación del pragmatismo con el relativismo epistemológico en el ámbito de las investigaciones científicas

Considero, como cuestión previa, que no puede haber reflexión seria sobre “la ciencia” y sus investigaciones sin haber delimitado con un mínimo de precisión a lo que nos referimos. Reiterando lo que ya he dicho en otros escritos, me parece necesario reafirmar que considero muy importante hacer un uso correcto y preciso del concepto “ciencia”.⁵⁵ Con frecuencia su utilización en nuestra cultura es problemática ya que su uso habitual en las comunicaciones de nuestra sociedad lo hace equivalente a “ciencia moderna” o “ciencia empírica”. Sin embargo, a veces se utiliza también cuando lo que se quiere decir es otra cosa, por ejemplo cuando se habla de “las ciencias adivinatorias” o “la Ciencia del Derecho”. Otras veces no se tienen en cuenta debidamente las implicaciones que derivan respecto a ese concepto de la revolución galileana y que incluyen, como fundamental para las ciencias, la realización de predicciones verificables empíricamente y que se cumplen. Se cae, al no precisar el concepto, en un uso equívoco del vocablo que con frecuencia invalida argumentaciones y puntos de vista. Otros ejemplos de esta habitual equivocidad es la frecuente utilización, sin matizarlas, de expresiones como “ciencias de la cultura”, “ciencias del espíritu” o “ciencias humanas”. También es relativamente frecuente que se hagan afirmaciones sobre las teorías científicas y su justificación, su posible verdad, etc., sin precisar a qué sentido de “ciencia” se está haciendo referencia, suponiendo además muchas veces características o circunstancias de la ciencia moderna cuando no es procedente hacerlo. Otras veces, a la inversa, se toma como base la noción de “ciencia” previa a Bacon y Galileo cuando se está hablando precisamente de ciencia empírica, es decir, de las ciencias modernas. El propio Rorty parece que no tiene en cuenta esa necesaria diferenciación en todas las ocasiones.⁵⁶

Por otra parte, el uso abusivo del singular “la ciencia” también induce a error porque responde a una idea positivista que se ha mostrado claramente ficticia. No existe una ciencia

⁵⁵ He insistido en la necesidad de precisar el uso del concepto “ciencia”, por ejemplo, en mi trabajo de investigación para el MEAF “Rorty, el realismo y la ciencia. El conocimiento de lo externo, la supuesta amenaza relativista y la predicción a escala humana”, de junio de 2009. Puede consultarse ese trabajo en <http://pedrofbujarrabal.tripod.com/>.

⁵⁶ RORTY, RICHARD “Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism” en *Consequences of Pragmatism*, 139-141, en particular 141.

unificada, ni siquiera una física unificada a pesar de todos los esfuerzos por conseguirla. La idea de la unificación de la ciencia ha demostrado a lo largo del Siglo XX ser un ideal utópico, a la vista tanto de los éxitos de la física cuántica --no integrable en la Relatividad General-- como del explosivo desarrollo de las ciencias biológicas y sus aplicaciones.⁵⁷ Lo que existe es una multiplicidad de ciencias empíricas, ciencias que cumplen la condición fundamental que indicábamos en el párrafo anterior.

Ese condicionamiento del uso correcto del concepto “ciencia” a los métodos utilizados en el proceso de investigación, se fundamenta en que, no obstante la inexistencia de unidad de las ciencias creo que sí es claro que hay una característica “esencial”, una característica que, como queda más arriba dicho, define y delimita a las ciencias modernas. Hacen predicciones y pretenden, consiguiéndolo con frecuencia, que esas predicciones se cumplan de manera repetida y comprobable. Estos resultados van ligados a la idea de que “ciencias modernas = ciencias empíricas” y son lo que Bas Van Fraassen ha expresado --y le ha servido de base para el desarrollo de su pensamiento y su importante obra-- diciendo que el objetivo esencial de las ciencias es la “adecuación empírica”.⁵⁸ Otros filósofos y científicos han adoptado una línea similar de pensamiento, aunque con diversas expresiones. Por mi parte, coincido en considerar, confirmando lo anterior, que el fundamento de las ciencias modernas está en la repetición del “Ciclo Observación-Predicción-Comprobación” que no es sino el método concreto que toma el empirismo en las ciencias modernas evolucionadas, propias de los siglos XX y XXI. Reflejar aquí la elucidación completa y detallada de dicho ciclo desbordaría ampliamente el ámbito de este trabajo desviándonos de lo esencial del mismo. Nos limitaremos a indicar esquemáticamente que sus pasos sucesivos son los siguientes:

1. Realización de la observación u observaciones simples que sirven de base e inician el proceso de investigación empírica. Dichas observaciones son entradas sensoriales simples.

2. Establecimiento de la predicción o predicciones a que da lugar la observación previa respecto a entradas sensoriales futuras. Se entiende que inicialmente lo que vamos a tener, expresado más o menos formalmente, es una proposición del tipo: “Si en condiciones de entorno X observamos A (es importante el plural de orientación hacia el grupo) hago la predicción de que en condiciones de entorno Y observaremos B”; esta proposición tiene sus

⁵⁷ Un análisis interesante de esta cuestión es el realizado en KNORR-CETINA, KARIN *Epistemic Cultures* comparando las ciencias y los métodos de la biología molecular y de la física de las partículas subatómicas.

⁵⁸ V. p. ej. VAN FRAASSEN, BAS *The Scientific Image* 4 et passim y *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective* 1 et passim.

versiones más simples en la mera repetición de observaciones: "Hago la predicción de que cada vez que se den las condiciones X observaremos A"

3. Realización con éxito de la nueva observación de acuerdo con lo predicho. Creo que esta es la base del funcionamiento de todas las investigaciones en las ciencias, el paso a partir del cual se comienza a elaborar lo que han venido a llamarse teorías o modelos.

4. Comprobación de la observación mediante repeticiones sucesivas tanto por el observador inicial como por otras personas, del mismo grupo o de otros.

5. Aprobación definitiva por los grupos relevantes, dentro del marco profesional y cultural, que la darán tomando como base la obtención de resultados acordes con los objetivos grupales y culturales, además del acuerdo con las creencias básicas de las culturas y subculturas correspondientes.

Sin embargo, la confirmación de la observación previa nunca podrá ser repetición "pura" pues es imposible que todos los factores contextuales se repitan exactamente. Eso es así aún más en el caso de las sucesivas confirmaciones por otros observadores, en el que los factores personales no se repiten por definición, lo que parece indicar que se pretende una cierta resiliencia de la observación, es decir, que tenga cierta resistencia a la modificación de algunas variables. Así la garantía de una observación la daría su repetición dentro de unos márgenes de variabilidad de las condiciones "ceteris paribus".

Al margen de los desarrollos teóricos, aunque las ciencias empíricas presenten las más arriba mencionadas diversidad y falta de unidad, hay un acuerdo bastante amplio entre los filósofos de la ciencia actuales en que las investigaciones científicas deben analizarse, ante todo, como unas prácticas humanas especializadas. Se consideran elementos centrales de esas prácticas la observación, la comprobación, el razonamiento, la realización de experimentos, etc. Muchos defienden que son las decisiones prácticas las que resultan en los "principios", las "leyes" y los "hechos" y rechazan la tesis de la integridad de la ciencia entendida como la no influencia en dichas prácticas de elementos contextuales.⁵⁹ En el Capítulo 5 se trata con detalle esta cuestión. Lo que aquí nos interesa es, una vez encontrado que la ubicuidad del

⁵⁹ V. p. ej. FEYERABEND, PAUL *Diálogos sobre el conocimiento* 103; FINE, ARTHUR *"The Scientific Image Twenty Years Later"*, 115-117; LONGINO, HELEN *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* 62-76 et passim y *The Fate of Knowledge* 77-122; etc.

relativismo no excluye a las investigaciones científicas y sus productos, determinar cómo la práctica científica supera la dificultad que eso supone.

En contra del relativismo, la posición positivista tradicional --todavía muy extendida camuflada en las diversas modalidades de “realismo científico”-- afirmaba que la investigación científica proporcionaba descripciones correctas de cómo es la realidad del mundo, siendo ésta única y accesible a los humanos. En ese sentido se ha mantenido durante mucho tiempo la opinión de que el objetivo de las ciencias era la búsqueda de la verdad, el contacto con la realidad, u otras formulaciones similares. Sin embargo, tanto las investigaciones de los sociólogos como las potentes argumentaciones antirrealistas que han ido surgiendo a lo largo de la segunda mitad del s. XX han acabado por arrinconar esa opinión y ha ido prevaleciendo la idea de que la clave era estudiar la ciencia como práctica humana y como búsqueda de resultados concretos a problemas concretos. Se ha llegado a ello después del paso previo que ha consistido en afirmar, con distintos matices, que sus objetivos principales eran la generación de teorías, hipótesis o modelos y la realización de experimentos que los confirmaran.⁶⁰

Por mi parte, en la misma línea pero yendo más a lo básico, al componente sobre el que se construye todo lo demás, considero que hay que partir de que el objetivo decisivo de la ciencia es sólo uno: hacer predicciones --estén basadas solamente en la observación o en la observación más la acción-- y que se cumplan esas predicciones comprobándose que se recibe la entrada sensorial predicha, es decir, que se consigue el éxito del ciclo más arriba mencionado. Esos son los resultados que, como ya queda dicho (V. notas 51 y 58), Van Fraassen nos presenta como “adecuación empírica”, como único auténtico objetivo y criterio de la investigación científica. También es posible razonar dicho criterio empezando por el final, como --según la interpretación de Longino-- hace Larry Laudan. En este caso se partirá de algún problema a resolver, o utilidad a conseguir, que viene definido por una entrada sensorial deseada que será la que tendremos al final que comprobar que se da.⁶¹ Así, la forma de resolver el problema de que se trate la estableceremos haciendo la predicción de la entrada sensorial desde la que debemos partir para conseguir el resultado --que es otra entrada sensorial. Si lo conseguimos hemos resuelto el problema y, al resolverlo, hemos completado el control de un “Ciclo Observación-Predicción-Comprobación”. Pero dicho ciclo requerirá,

⁶⁰ V. p. ej. HACKING, IAN *Representar e intervenir* 49-50.

⁶¹ V. LONGINO, HELEN *The Fate of Knowledge* 85, 87-88, 184-189 y LAUDAN, LARRY *Science and Values: the aims of science and their role in scientific debate* 23-33, 62-66.

para ser dado por bueno, muchas repeticiones y la aprobación de las comunidades relevantes. Es, por tanto, también correcto decir con Kuhn que el objetivo de la ciencia normal es resolver problemas.⁶² Lo más importante es, en definitiva, desde cualquiera de todos esos puntos de vista y diferentes interpretaciones, que si damos prioridad a la práctica estamos en el pragmatismo y, de acuerdo con lo expuesto en los dos puntos anteriores, también en el relativismo, como desarrollamos a continuación.

Llegados a este punto es importante, además, considerar que el pragmatismo en el ámbito de las ciencias incluye, como afirma Arthur Fine, un potente empirismo que se constituye y se fundamenta en la acumulación de nuestra experiencia partiendo de actuar basándonos en nuestras teorías.⁶³ Yo añadiría que ese empirismo va ligado al pragmatismo, especialmente al irse produciendo la realización de la comprobación de las predicciones, es decir, en el logro del éxito experimental que va acumulándose y que no es sino el éxito en las predicciones ratificado por los grupos de referencia y relativo a ellos y sus circunstancias.

De acuerdo con lo anterior, en las ciencias estamos en el ámbito de la acción pragmática, del pragmatismo, buscando éxitos, utilidades, predictivas primero y luego sociales. Pero hemos visto, en el punto 1.3.1, que el pragmatismo va ligado al relativismo. ¿Es eso cierto también aquí, en la investigación científica y en sus resultados? Pues sí, y podemos tomar como referencia la clara afirmación de Van Fraassen, quien nos dice:

¿Cómo vivimos en un mundo en el que, según nuestro mejor conocimiento y creencias, todas nuestras teorías científicas mejores y más básicas son falsas. (Nota 33: [...] Esa es ciertamente nuestra situación mientras nuestras teorías físicas más básicas --la relatividad general y la teoría cuántica-- no sean combinables coherentemente la una con la otra.) Vivimos en dicho mundo gracias a las señales de la ciencia como práctica [...].⁶⁴

Por tanto, al comprobar que esas teorías y prácticas son relativas, es decir que no son verdaderas en ningún sentido absoluto, o de correspondencia con algo no contingente, no hay más salida que concluir que la fuerza, los éxitos, de las ciencias modernas vienen de la

⁶² KUHN, THOMAS *La estructura de las revoluciones científicas* 68-79.

⁶³ FINE, ARTHUR "The Scientific Image Twenty Years Later" 113-115.

⁶⁴ VAN FRAASSEN, BAS *The Empirical Stance* 63: "How do we live in a world in which, to the best of our knowledge and belief, all our best most fundamental scientific theories are false? (Note 33: [...] This is certainly our situation as long as our most basic physical theories --general relativity and quantum theory-- are not consistently combinable with each other.") We live in it by the lights of science as practice [...]"

adecuada combinación de esas construcciones, teóricas y prácticas, con el pragmatismo, con la implantación de unos procedimientos que garantizan la obtención de resultados.

Por otra parte, las ciencias modernas, en cuanto que son ciencias empíricas, son una continuación del sentido común, como ya señaló Quine, en contra de la clara e importante separación que, a pesar de su pragmatismo, suponía Dewey.⁶⁵⁶⁶ Esa continuidad de las ciencias con el sentido común es una confirmación más de que su fundamento es pragmático, de que surgen de decisiones prácticas.⁶⁷ El pragmatismo proporciona así un fundamento adecuado a las ciencias en la forma de búsqueda de la utilidad. La utilidad comienza por la supervivencia individual, como se evidencia precisamente en el sentido común, y llega a todos los “éxitos de las ciencias” confirmados, que lo son, en realidad, de las tecnologías y, en todo caso, de las tecnociencias.

Es interesante repasar brevemente el pensamiento de Richard Rorty respecto a estos temas, ya que puede decirse que es quien ha llevado el pragmatismo hasta un extremo más próximo a un relativismo ubicuo. Sin embargo, resulta que insiste a lo largo de toda su obra en que no hay diferenciación clara entre “las ciencias” y otros productos culturales. Niega que esa diferencia exista en lo referente al método o a una relación especial entre teoría científica y “realidad”. Acepta la metáfora para el conocimiento humano de una red de creencias y deseos afirmando que tomará en consideración esa red pero sin aceptar que haya distinciones epistemológicas que diferencien a unas partes de la misma de otras. Así elimina la posibilidad de un “conocimiento científico” con características propias que otros tipos de conocimientos no tienen. Creo que, así, Rorty realiza un traspaso, a mi entender sin suficiente fundamento, de las consideraciones que hace sobre los ámbitos político y ético a los ámbitos de “la ciencia natural” y reitera, creo que sin base fehaciente, que “no hay diferencia interesante” entre ellos. No obstante, afirma que no hay nada malo en la ciencia, que hay algo malo solamente en el intento de divinizarla, el intento característico de la filosofía realista.⁶⁸ Yo diría que ese intento es característico, con grados diversos, de todo el positivismo y que Rorty, cuando razona en su contra, va demasiado lejos, alejándose de lo que sería una posición

⁶⁵ V. p. ej. QUINE, WILLARD “Two Dogmas of Empiricism” 59-63.

⁶⁶ V. p. ej. DEWEY, JOHN, *Logic: the Theory of Inquiry* en *The Later Works Vol. 1* 252-53, 66, 74-77, 119-120 y “What Pragmatism Means by Practical” en *The Middle Works 1899-1924. Vol. 4* 102-103. La contradicción mencionada entre pragmatismo y estatus especial de la ciencia es el objeto de mi trabajo “Una objeción a la noción de J. Dewey del carácter especial de la investigación y el lenguaje científicos” (2009) que puede ser consultado en <http://pedrofbujarrabal.tripod.com>.

⁶⁷ FEYERABEND, PAUL, *Diálogos sobre el conocimiento*, 103.

⁶⁸ RORTY, RICHARD, “Solidarity or Objectivity?” en *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I*, 22-34.

auténticamente pragmatista. En efecto, reconoce que es característico de las ciencias modernas el hacer predicciones que se cumplan pero no se detiene a razonar sobre ello y sus consecuencias en la difusión de las tecnologías y a partir de esa difusión. Tampoco da una interpretación del hecho de que otros productos culturales no puedan exhibir esa característica ni aprovechar sus consecuencias. No considera, por tanto, respecto a las ciencias modernas, la firmeza y potencia que les da, a pesar de su relatividad, el apoyo que consiguen en el concepto pragmatista de utilidad que se manifiesta, en este caso, a través del ciclo Observación-Predicción-Comprobación.

El problema que se encuentra reiteradamente en las opiniones de Rorty sobre las ciencias es que, al argumentar detalladamente sobre los ámbitos políticos o éticos y, a continuación, extender sus conclusiones a las ciencias, o al “conocimiento científico”, sin entrar en detalle y diciendo simplemente que deben considerarse como un producto cultural más, elude analizar la cuestión de las predicciones de las ciencias y su grado de seguridad.⁶⁹ Todo ello a pesar de que en otros lugares, como hemos señalado, afirma, con acierto, que lo distintivo de las ciencias es su capacidad de predicción --lo que no le impide, en el mismo artículo, afirmar que no hay “diferencia interesante” con otros productos culturales.⁷⁰ Lo frustrante es que Rorty en ningún sitio menciona o reconoce la importancia que la capacidad de predicción tiene. ¿Puede considerar un filósofo, que insiste en su pragmatismo, que hay algo más importante para el ser humano que la posibilidad de controlar y predecir la naturaleza, es decir, a sí mismo y a su entorno? Creo que para cualquier pensador que defienda un mínimo naturalismo --lo que se les supone a casi todos los que han escrito desde mediados del siglo XX y, desde luego, a Rorty-- no puede haber nada más importante. Pensemos que tener predicciones fiables de las respuestas del entorno a nuestras acciones es imprescindible para la supervivencia del individuo y de la especie. Ciertamente el conocimiento del sentido común, el conocimiento cotidiano, es continuo con el de las ciencias en cuanto que está también fundamentado en esas predicciones. Ya insistieron en esa continuidad, Quine, como queda dicho más arriba, y la tradición pragmática en general.⁷¹ Precisamente esa posición del pragmatismo hace más necesario el reconocimiento y el

⁶⁹ V. p. ej. RORTY, RICHARD "On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz" en *Objectivity, Relativism and Truth*, 207-210.

⁷⁰ RORTY, RICHARD "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism" 139-140 y 153-155 en *Consequences of Pragmatism*.

⁷¹ Arthur Fine lo señala añadiendo además a Einstein como de la misma opinión y señalando que éste pensaba que no había más justificación o comprobación de los conceptos científicos que sus aplicaciones, es decir una justificación pragmática. V. FINE, ARTHUR "Relativism, Pragmatism and the Practice of Science".

análisis del papel de lo pragmático en las ciencias, que se echan de menos, y hace más sorprendente que falten en filósofos como Rorty.

La cuestión no es que las ciencias pretendan conocer el "Vocabulario Propio de la Naturaleza" --como Rorty le atribuye al fisicalismo en "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism" de *Consequences of Pragmatism*-- que por supuesto no lo tendrá y, si lo tuviera, nosotros no tendríamos medio de enterarnos de ello.⁷² La cuestión es que las investigaciones construidas a partir de la realización de predicciones y de la comprobación de su exactitud, es decir, a partir de la "adecuación empírica", han dado los espectaculares resultados que comprobamos y utilizamos a diario vía el paso de las ciencias a las tecnologías.

Creo que podemos decir que Rorty perdió en la cuestión de las ciencias naturales una ocasión de ser más pragmatista de lo que era, y con más precisión, porque el pragmatismo sí que tiene que diferenciar las ciencias empíricas de otros productos culturales, en contra de lo que él dijo, precisamente por la diferencia que presentan unos y otros en los resultados que obtienen. Así coincidiría además con la opinión muy mayoritaria del género humano. La cuestión creo que merece, por lo menos, una reflexión detenida y que es posible hacerla partiendo del propio planteamiento de Rorty según el cual, para el pragmatismo, se trata siempre de la cuestión de qué nos ayudará a conseguir lo que queremos (o de lo que debemos querer).⁷³ Hacemos un análisis, y crítica, más detallados de la posición de Rorty respecto a estas cuestiones en el apartado 4.3.

Así pues, las investigaciones científicas son pragmáticas pero no se libran del carácter ubicuo del relativismo de todo conocimiento humano, como se ha reconocido principalmente constatando los mecanismos de carga conceptual o carga teórica previa presentes en dichas investigaciones, así como la influencia en ellas de valores de diversos tipos y orígenes y las consecuencias de la subdeterminación de las teorías.⁷⁴ (En el apartado 5.1 tratamos con más detalle estas cuestiones.)

⁷² RORTY, RICHARD op. cit. 140.

⁷³ RORTY, RICHARD, "Introduction" en *Consequences of Pragmatism* xliii.

⁷⁴ V. p. ej. LONGINO, HELEN *The Fate of Knowledge* 97-122 donde insiste en el encuentro que se produce con categorías, conceptos y clases preexistentes, así como en el papel de la negociación en la confirmación de los resultados.

Por mi parte considero --contra Rorty-- que, no obstante las, en mi opinión, insuperables dificultades del realismo --si pretende ir más allá de un muy débil "realismo estructural" e independientemente de que exista indeterminación de las teorías y, por tanto de los resultados que se obtienen-- sí existe una diferenciación de las ciencias empíricas respecto a los otros productos culturales, sí existe alguna diferenciación de las "verdades" que producen esas ciencias de otras "verdades". Entiendo que se trata sólo de una diferenciación pragmática, la que proporcionan las predicciones que se cumplen y que esa realización del "Ciclo Predicción-Comprobación" es dependiente de un lenguaje, o de una estructura conceptual y, por tanto, dependiente de una cultura. ¿Estamos, entonces, hablando de "verdades" del ámbito de una cultura, o; más bien, nos permite la repetición indefinida de esas comprobaciones sugerir que existe "algo", una "estructura" de lo externo a la mente humana, que se mantiene constante (al menos a "escala humana")? ¿Se diferencia, por tanto, esa "verdad relativa" de otras "verdades relativas" en que --al "tocar" o "apoyarse" en algo externo-- incorpora posibilidades de transculturalidad y transtemporalidad? Este último punto podría, en caso afirmativo, estar basado en lo que hay de universalidad humana en los sentidos que nos relacionan con lo externo a la mente. En efecto, esas entradas sensoriales proporcionan la base de las experiencias que pasan a evaluarse en el entorno de un análisis intersubjetivo y, por tanto, también proporcionan la base para la utilización del ciclo predicción-comprobación repetitivamente.

Considero que no hace falta para nada creer que el vocabulario actual de las ciencias sea algo más que otro conjunto contingente de descripciones. A efectos prácticos, basta constatar mediante nuestros sentidos, de acuerdo con lo dicho más arriba, que el número de predicciones acertadas de entradas sensoriales crece exponencialmente con el uso de esos vocabularios. Es opcional creer o no que se producen esas predicciones acertadas por determinados contactos con lo externo a nosotros --o con aquello de lo externo con lo que nuestra especie puede tener contacto (no hace falta llamarlo "realidad"). No obstante, desde un punto de vista pragmático, que no tiene que excluir el relativismo sino que, por el contrario, está ligado a él, podemos considerar preferibles esos contactos a los que se consiguen partiendo de los vocabularios de otras áreas de nuestra cultura. El más arriba citado crecimiento exponencial es lo que justifica a las ciencias empíricas como "algo especial" y lo que explica la evolución explosiva de las tecnologías en los últimos ciento cincuenta años transformando radicalmente las condiciones de vida de nuestra especie y llevando a que no pueda obviarse su importancia, su inmensa importancia práctica y, por tanto, también teórica.

Por su parte, Helen Longino --quien entiendo ha profundizado notablemente en el análisis de estas cuestiones-- aunque quiere distanciarse, en lo referente al conocimiento científico, del relativismo, admite expresamente que se podría hablar de conocimiento relativo a un conjunto de reglas o relativo a un contexto dado, es decir, dependiente de ellos.⁷⁵ Para mí, aunque ella prefiera llamarle “contextualismo”, lo que muestra del conocimiento científico es que está sujeto a determinaciones relativas a variables de diversos orígenes y, por tanto, la posición que adopta debe considerarse un claro relativismo. En consecuencia, la única salida, acordemente con todo lo anterior, será la pragmatista a través de la utilidad socialmente definida, como la propia Longino ha aceptado y según lo dicho más arriba.⁷⁶

En efecto, las interacciones sociales en que se confirma y se acepta lo establecido en el proceso de investigación, y se resuelven las discrepancias, están condicionadas por las normas que aplican los grupos relevantes. Esas normas están siempre establecidas preservando la utilidad de los resultados a obtener de acuerdo con su entorno cultural y subcultural. Tienen, por tanto, un carácter pragmático. Los estudios de los sociólogos de la ciencia confirman lo que han dicho en ese sentido Peirce, James y otros, al considerar cuál es “la verdad” que se supone buscan los científicos.⁷⁷

Finalmente, creo que es necesario hacer constar que estar el ser humano, también el científico, siempre moviéndose dentro del relativismo es una consecuencia ineludible de la condición humana con la que hay que acostumbrarse a vivir. En el apartado 4.3 explico --como ya señalé en trabajos anteriores-- que el supuesto subyacente y más o menos consciente, que considero fundamental en los rechazos y radicales condenas al relativismo, y explica su reiteración, es de carácter político y va ligado a la supuesta superioridad de la cultura y grupos de quienes presentan ese rechazo como obvio y de la máxima importancia.

⁷⁵ LONGINO, HELEN op. cit. Caps. 5 y 6.

⁷⁶ Las importantes aportaciones de Longino tienen un papel destacado en esta investigación. Volvemos sobre sus opiniones en los puntos: 2.4.3 sobre la racionalidad humana, 3.1.1 sobre la negación del yo trascendente, 4.3.1 sobre el pluralismo del conocimiento científico, 5.1.4 respecto a la subdeterminación de las teorías y 5.2.1 respecto a la negociación de los resultados de las investigaciones científicas.

⁷⁷ V. p. ej. BARNES, BARRY *Scientific Knowledge and Sociological Theory* y “Relativism as a Completion of the Scientific Project”; BLOOR, DAVID “Relativism and the Sociology of Scientific Knowledge” y “Epistemic Grace: Antirelativism as Theology in Disguise”; BARNES, BARRY; BLOOR, DAVID Y HENRY, JOHN *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis* y PICKERING, ANDREW “From Science as Knowledge to Science as Practice”.

CAPÍTULO 2.-ARGUMENTACIONES ANTIRRELATIVISTAS MÁS IMPORTANTES

2.1 LA SUPUESTA AUTORREFUTACIÓN, O “AUTOEXCEPCIÓN”, O CONTRADICCIÓN DEL RELATIVISMO GLOBAL

2.1.1.El argumento: sus diversas orientaciones

Entre las argumentaciones que los oponentes al relativismo global o ubicuo utilizan para rebatirlo destaca la que señala, con diversas orientaciones según autores, que el relativismo global debe, por definición, aplicarse a sí mismo y, por lo tanto, lleva a una u otra forma de contradicción o autorrefutación, o plantea su propia excepción de forma inadmisible.⁷⁸ La idea básica es que si se afirma que toda creencia es relativa también lo será la que está expresando el relativista con esa proposición. Por lo tanto, su validez es relativa a quien la afirma y a sus circunstancias quedando así refutado que se pueda afirmar que es válida con carácter general. Vemos que el problema se plantea como la imposibilidad que tiene el relativista de evitar la reflexividad o controlar sus consecuencias.

Como ya hemos comentado en el apartado 1.1 las tesis a las que se aplica la etiqueta “relativismo” son muchas y muy variadas pero el argumento de la autorrefutación se aplica principalmente al relativismo global y en esa aplicación nos centraremos aquí. Daremos, además, preferencia a los planteamientos más recientes.

Como acusación informal, antigua pero que sigue siendo repetida por muchos, la vemos en Mandelbaum: “[El relativista ...] omite tomar en serio el hecho de que si su tesis fuera universalmente verdadera se aplicaría también a su propio análisis, destruyendo así la

⁷⁸ V. p. ej.: MARGOLIS, JOSEPH *The Truth About Relativism* 1-5, 8-12, 98-99 et al.; SIEGEL, HARVEY "Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con" 202-205; BOGHOSSIAN, PAUL *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism* 40-41, 82-84 et al.; LOCKIE, ROBERT "Relativism and Reflexivity"; etc.

evidencia en que estaba basada”.⁷⁹ Así, la formulación más frecuente hoy día está resumida, y bien representada, por el planteamiento de Margolis cuando dice:

El relativismo es una doctrina afirmativa, una afirmación positiva sobre las condiciones para afirmaciones de verdad con éxito. [...] En este momento, alguien planteará la pregunta punzante: ¿Entonces el relativismo es verdad? Porque si lo es -- se dirá-- se ha derrotado a sí mismo por su propia afirmación y si se abandona la verdad entonces el relativismo no es en absoluto un rival.⁸⁰

Como vemos, Margolis centra el razonamiento en la verdad pero el argumento es esencialmente siempre el mismo: si el relativismo se excluye a sí mismo, está desmintiendo con los hechos su afirmación de globalidad, aparte de hacer una excepción no justificada, y si se incluye en lo afectado por su afirmación, anula la validez de ésta.

Como ejemplo de una presentación del argumento más formal y más orientada a la lógica, es decir, a la búsqueda en el relativismo de una contradicción insuperable, podemos indicar cómo lo expone Kölbel --aunque él piense que, finalmente, no hay para la autorrefutación argumentación lógica válida.⁸¹ El primer paso, dice, es aplicar las tesis del relativismo global a ellas mismas y así habrá en el parámetro respecto al que se produzca la relativización --de acuerdo con la definición indicada en el punto 1.1.2-- al menos un valor para el cual esa tesis es verdadera y al menos otro para el cual esa tesis, el relativismo global, no es verdadera. Basta para ello admitir que la verdad es una característica de las proposiciones y tener en cuenta la versión más potente del relativismo global que nos dice que para toda característica hay un parámetro respecto al que es relativo si un objeto la tiene o no. Entonces, resulta que la reflexividad hace que la verdad de la tesis relativista pase a anularse en ciertos casos anulando así la globalidad

Otro tipo de razones que surgen en esta objeción son las pragmáticas. Basándose en ellas se afirma que el relativismo es autorrefutante porque su afirmación viola las reglas

⁷⁹ V. MANDELBAUM, MAURICE "Subjective, Objective and Conceptual Relativisms" p. ej. 55: "[...] he fails to take seriously the fact that if his thesis were universally true, it would also apply to his own analysis, thus destroying the evidence on which it was based".

⁸⁰ MARGOLIS, JOSEPH, *The Truth About Relativism* 7: "Relativism is an affirmative doctrine, a positive claim about the conditions for successful truth-claims. [...] At this point, someone will raise the nagging question: Is relativism true then? For, if it is, it will be said, it has defeated itself out of its own mouth; and if truth is abandoned, then relativism is no competitor at all."

⁸¹ KÖLBEL, MAX "Global Relativism and Self-Refutation" 25-28.

referentes a qué afirmaciones pueden hacerse. Puede, por ejemplo, alegarse contra el relativista que sólo puede afirmarse aquello que uno cree absolutamente verdadero. Es decir, puede suponerse que al afirmar algo, generalmente, se está comprometiendo uno con la verdad absoluta de lo que afirma. Entonces, afirmando el relativismo global, los relativistas se estarían comprometiendo pragmáticamente, a través del compromiso que supone la afirmación, a que no sea relativo a una variable, o parámetro, si el relativismo global es verdadero. Pero, evidentemente, esto depende de una determinada opinión sobre la pragmática de la afirmación. Por otra parte, esta objeción no incluye la afirmación de que el relativismo global sea forzosamente contradictorio. Podría ser verdadero pero, incluso si lo es, no debería ser afirmado porque, afirmándolo, se compromete uno pragmáticamente con su negación. Es más, uno se comprometería con su negación al hacer cualquier afirmación. Luego en la práctica el relativismo global no podría ni plantearse. No tendría cabida en ningún discurso normal.⁸²

En resumen, con distintas líneas de razonamiento y matices, la tesis de la autorrefutación nos dice que el relativismo global debe ser aplicado a sí mismo y que esto lleva a que haya que considerarlo erróneo porque destruye toda evidencia, lógica o de otro tipo, que se pueda presentar a su favor.

2.1.2 La invalidez del argumento

En primer lugar, hay que hacer notar que quien proclama que el relativismo global no es verdadero porque la opinión del relativista queda afectada por el propio contenido de su doctrina y pasa a ser también relativa, está expresando, mientras no se demuestre que no es válida la proposición inicial del relativista global, una nueva proposición relativa, al igual que nosotros al hacerlo constar aquí, o cualquiera que razone sobre ello, establecemos ya un tercer nivel, también relativo, en el que se detecta la relativización del anterior. Así se avanza sucesivamente generándose una serie sin fin que no demuestra nada aparte de multiplicar las relativizaciones. Parece más bien, como otras series del mismo tipo generadas por la reflexividad, una simple muestra de las limitaciones de la mente humana, en particular las que

⁸² Puede verse una detallada discusión de estas argumentaciones antirrelativistas p. ej. en KÖLBEL, MAX *Truth without Objectivity* 122-124.

ella encuentra al intentar cualquier tipo de autorreflexión. Desde luego, esa serie no demuestra que no sea válida la primera proposición. De demostrar algo, más bien mostrarlo, sería que esa serie de razonamientos de relativismo generalizado que se vuelve sobre sí mismo es inherente a la condición humana y sólo podría eliminarse mediante la postulación de algún absoluto que interrumpiera la serie y que no sería válido, desde el punto de vista lógico, por ser una petición de principio --habitualmente esto se hace postulando, introduciendo en los razonamientos, una premisa que no se menciona, la verdad absoluta. Tratamos de ello en el apartado 2.2.

El relativismo de nuestro conocimiento del relativismo no tiene por qué anular el relativismo del resto del conocimiento. Simplemente muestra que el conocimiento de ese relativismo global es relativo, como todo conocimiento humano. Nos movemos en una serie sin fin de interrelaciones, de conocimientos relativos en una red compleja entre los sujetos y en el tiempo, en la que tenemos que manejarnos.⁸³ Pero esta situación no debe sorprendernos. ¿Quién ha dicho que el ser humano tiene que encontrar respuestas claras y concretas a todas las preguntas que se plantea? ¿Quién ha dicho que el razonamiento humano tiene que llegar a respuestas estables y con valor absoluto? A lo sumo, y como se repite a lo largo de este trabajo, tratará de encontrar, y muchas veces lo conseguirá, respuestas útiles para sus fines, fines concretos y limitados, y está claro que esa serie de relativizaciones, teóricamente sin fin, no impide esas respuestas útiles que, por supuesto, son relativas a diversas variables. (Ver apartado 3.2)

Por otra parte, el relativista global no tiene por qué negar que sus opiniones y juicios son también relativos, como algunos han afirmado que hacía. De hecho, no hemos encontrado ningún relativista que pretenda esa autoexcepción de la que se le acusa. No necesita negar que su opinión relativista sea también relativa porque sabe que la valoración de su opinión irá ligada a su utilidad, es decir, que también esa valoración será, como su opinión, relativa a su cultura y subculturas, las cuales funcionan con verdades pragmáticas.⁸⁴ Así, cuando Rorty, desde su neopragmatismo, preconiza la “conversación” y el diálogo con otras opiniones y otras culturas es porque piensa que los miembros de esa cultura ajena pueden modificar sus

⁸³ Es interesante hacer notar que ya Putnam señaló, en “Realism with a Human Face”, de 1987, pags. 11-16, la presencia de este tipo de serie en la consideración de la verdad en el lenguaje a partir del célebre modelo de frase de Tarski en el que la verdad de una proposición en un lenguaje sólo se puede afirmar en un metalenguaje y así sucesivamente. Considera, además, Putnam que esta situación es una relativización de la verdad.

⁸⁴ Ver lo indicado en el apartado 1.3 sobre las relaciones entre relativismo ubicuo y pragmatismo.

escalas de valoración acercándolas a la que él tiene, y viceversa, quedando esa cultura o ese grupo de opinión --y así su estructura conceptual-- más próxima a la que a él más le gusta.⁸⁵ Esos miembros de otras culturas y/o subculturas, espera Rorty, irán modificando sus creencias, más o menos lenta o rápidamente. Esas creencias se modifican aunque lo hagan partiendo de la dependencia que tienen de la cultura y subcultura de esos sujetos precisamente por ser relativas a ellas. También esas creencias, como las nuestras, son relativas, contingentes, y dependen de determinadas experiencias de los sujetos, experiencias a las que se añaden esos diálogos. (V. también el apartado 4.3 para la relación de las posiciones de Rorty con el relativismo).

Tampoco he visto que ningún antropólogo o historiador relativista, a los que se refiere prioritariamente Mandelbaum, y menos aún ningún filósofo, proclame la verdad o relativa de sus opiniones o niegue que puedan ser rebatidas desde otros puntos de vista.⁸⁶ A mi entender el relativista acepta que lo que dice es relativo, como lo es todo lo demás, y simplemente lanza sus reflexiones al "debate intelectual" de las diferentes comunidades para que sean más o menos aceptadas por quienes las reciben y para que estos modifiquen, o no, a la vista de esas razones, y del relativismo general, sus creencias previas que también serán, antes y después de esa modificación, relativas. A lo que aspira es simplemente a influir en otros, a sabiendas de que todo el pensamiento humano, también el propio, se mueve dentro del relativismo. Puesto que no cree que exista verdad absoluta, no tiene sentido exigirle al relativista global que la reivindique. Pero tampoco, hasta ahora, en una cultura que muy mayoritariamente ha creído que existía tal verdad --y que era algo fundamental y venerable-- se le podía exigir al relativista que hiciera gala de la relatividad de sus opiniones. Quizás esto ha empezado a ser posible ahora, después de Rorty y su defensa del ironismo.⁸⁷

Desde el punto de vista lógico, la aplicación del relativismo global a sí mismo no presenta ningún problema. Si seguimos la formulación indicada en el apartado 1.1 el relativismo del relativismo global (RG) se expresaría de la siguiente manera:

⁸⁵ P. ej. en RORTY, RICHARD "Pragmatism, Relativism and Irrationalism" 165-166, 170-172 y en "Solidarity or Objectivity?" 26-28.

⁸⁶ MANDELBAUM, MAURICE op. cit. 55, 57-59, 64 et al.

⁸⁷ V. p. ej. RORTY, RICHARD *Contingency, Irony and Solidarity* xiii-xvi, 73-95. El ironismo rortyano incluye el reconocimiento de la contingencia y falibilidad de "nuestro" mejor vocabulario considerando, al mismo tiempo, que esto no impide una acción política progresista. Consideramos la cuestión del progreso en relación al relativismo ubicuo en el apartado 5.3

(RG_{RG}) Para toda creencia C_i que podría tener, o tiene, un sujeto S_i , incluida la creencia en el relativismo global, C_{RG} , hay una o más variables V_i tales que es relativo al conjunto de valores, $\{u_{ki}\}$ que toman esas variables en un momento determinado, qué características, incluida su existencia o no en S_i , tiene la creencia C_i . Es decir, hay conjuntos de valores de las variables V_i , $\{u_{1i}, \dots, u_{ki}, \dots, u_{ni}\}$, de los que se sigue, la existencia y características de C_i en un sujeto S_k .

Según esta caracterización, vemos que es indiferente para la existencia del relativismo global o ubicuo, (RG), que éste exista o no en cualquier sujeto concreto S_k , es decir, que dicho sujeto apoye su afirmación o no, así como que también es indiferente para esa existencia que la propia afirmación esté afectada o no por el relativismo global (RG).

En una línea similar de argumentación, Bennigson concluye afirmando que incluso versiones muy fuertes del relativismo no son autorrefutantes en ninguna de las maneras en que habitualmente se supone, ni los problemas de la autorreferencia socavan la posibilidad de defender el relativismo.⁸⁸ Bennigson analiza la aparición de la serie sin fin que hemos mencionado más arriba y nos muestra que no tiene consecuencias negativas para el relativismo afirmando, además, que incluir afirmaciones de relativismo en el ámbito del relativismo no es incoherente. Su conclusión es que resulta coherente que el relativismo pueda ser él mismo verdadero sólo relativamente y que ninguna de las argumentaciones habituales que se apoyan en la autorrefutación tiene éxito.

Por su parte, Ressler, aplicando al igual que Bennigson la lógica modal formal, afirma que lo que resulta incoherente es un punto de vista que mantenga la autorrefutación del relativismo. Para permitir un sistema lógico que soporte un relativismo ubicuo sólo se requiere que se permita a la propia naturaleza de la relatividad ser relativa. Así, desde un punto de vista formal, ese relativismo no es autorrefutante.⁸⁹

Si resumimos todo ello más llanamente y lo trasladamos a mi definición de relativismo global podemos decir que es indiferente para la existencia del relativismo global que yo, o cualquier otro sujeto, lo tenga entre mis creencias o no. La creencia o no creencia en el relativismo global no afecta a su existencia. Esa creencia lo único que aporta, generalmente, es que me parezca recomendable la ampliación del número de sujetos que la

⁸⁸ BENNIGSON, THOMAS "Is Relativism Really Self-Refuting?" 211, 216-218 et alii.

⁸⁹ RESSLER, MARK "Thoroughly Relativistic Perspectives" 89, 109-110 et alii.

tienen y eso por las consecuencias prácticas de dicha extensión, como sucede con cualquier verdad pragmática --naturalmente, el relativista no acepta, no cree, que exista otro tipo de verdad. (V. los apartados: 1.3 “Las relaciones entre relativismo epistemológico y pragmatismo” y 2.2 “La supuesta existencia de una verdad absoluta”).

Evidentemente, como ya se ha dicho más arriba, y como consecuencia de lo que acabamos de mostrar, el relativista puede, y debe, aceptar que su creencia en el relativismo también es relativa. Esto no afecta al relativismo, sino que lo ejemplifica, puesto que incluye la idea de que toda verdad es relativa. Sólo quien pensara que existe otra clase de verdad, la verdad absoluta, podría pensar que la reflexividad del relativismo le afecta en algún modo.

En cuanto al enfoque pragmático de la supuesta contradicción, la objeción presentada en el punto anterior sólo funciona, una vez más, si se considera la existencia de una verdad absoluta, de tal forma que si algo es absolutamente verdadero resulte incompatible con que ese algo sea relativo a algún parámetro o variable y si, además, se acepta una cierta explicación de la pragmática de la afirmación. Por tanto, el relativista global puede neutralizar la objeción que afirma que su discurso es contradictorio concediendo que afirmar algo establece ciertos compromisos --la obligación de dar razones a favor de su afirmación si se le demanda, defender lo que se ha afirmado si es necesario, retirar la afirmación si no se puede defenderla, etc.-- pero negará que se cree un compromiso con la verdad absoluta de lo que se ha afirmado.

Naturalmente, el cumplimiento del requisito que plantea esa objeción está en conflicto con el contenido de la afirmación de los relativistas epistémicos globales y generará una contradicción si quiere aplicarse. Pero el relativista puede replicar negando que hacer afirmaciones de cualquier tipo esté sujeto a esa norma e insistiendo en que no puede creer en ella precisamente porque cree que todas las creencias, también las que se afirman, son relativas. Luego no pueden ser absolutamente verdaderas. Esto muestra el fundamento para decir que, si hay que establecer esas normas pragmáticas de la afirmación y vigilar su cumplimiento, la norma que el relativista preconiza será la de que se debe afirmar lo que se cree, norma que, naturalmente, carece de cualquier relación con lo absoluto. En definitiva, no se ve que en nuestra cultura haya normas claras y concretas que impidan o condenen el relativismo global basándose en su alegada autorrefutación pragmática.

Continuando en el área de lo pragmático, o lo conversacional, otra objeción, aún más débil que la anterior, afirma que dada la inevitabilidad de la autorreferencia del relativismo

global no tiene sentido, es inútil, afirmarlo. La idea es que al afirmar el relativismo global los relativistas deben tener la intención de convencer a su audiencia, pero, si consideran que ese relativismo es relativo a algo ¿cómo pueden razonablemente conseguir ese convencimiento? La debilidad de esta objeción se ve en que, aunque tuviera éxito, lo más que podría mostrar es que quien cree en el relativismo global no tiene motivo para afirmarlo. Sin embargo, la objeción no consigue su objetivo porque presupone que sólo se puede convencer a otros de lo que uno afirma si uno considera que eso que afirma es verdadero en un sentido absoluto. Los relativistas globales pueden insistir en que convencer de otro modo es posible y tendrán que mostrar que pueden dar razones que otros podrían razonablemente tener en cuenta. Esas razones serán pragmáticas, de utilidad (V. p. ej. el apartado 1.3).

2.2 LA SUPUESTA EXISTENCIA DE UNA VERDAD ABSOLUTA

2.2.1 La argumentación antirrelativista basada en la verdad absoluta

La existencia de verdad, verdad sin más, como un calificativo que, en ocasiones, aplicamos a las creencias no se opone al relativismo, ni siquiera a un relativismo global.⁹⁰ Éste, simplemente afirmará que, en efecto, hay creencias que consideramos verdaderas pero que toda verdad es relativa. Por el contrario, el argumento contra el relativismo basado en la verdad se presenta, con ligeras variantes, afirmando, como mínimo, los siguientes pasos:

1. Existen, y encontramos, verdades que no son contingentes o dependientes de algo, verdades que no son relativas.
2. Esas verdades que no son relativas son, por tanto, “verdades absolutas”. En consecuencia, existen verdades absolutas, no contingentes ni dependientes. Es decir, existe lo que habitualmente se conoce como “La Verdad” y está presente en algunas de nuestras creencias. “La Verdad” es un atributo que tienen, al menos, algunas creencias en determinadas ocasiones.
3. Conclusión: No toda creencia se puede caracterizar como dependiente de algo, como relativa a algo. Por tanto, no hay relativismo epistemológico global o ubicuo y no puede haberlo.

Un ejemplo de esta posición lo tenemos en Arenas, Muñoz y Perona cuando afirman:

“[...] es el relativista el que se ve ahora retado a dar sentido real a su propuesta filosófica. Aparece con ello una cuestión que persigue al relativismo como su sombra [...] la cuestión de la incoherencia última de la posición relativista. En el caso del relativismo irrestricto esa incoherencia podría resumirse bajo una fórmula sucinta: si el relativismo radical es verdadero, entonces lo que sostiene tiene que ser en algún sentido falso. En efecto [...] la propia afirmación del relativista tendrá una validez limitada y relativa a los estándares epistémicos, morales o estéticos desde los que es enunciada. Decir que la afirmación relativista es ella misma relativa es tanto

⁹⁰ Desarrollamos la idea de verdad como calificativo basado en determinadas expectativas de entradas sensoriales más abajo, en el punto 2.2.3.

como reconocer que no será verdadera de manera absoluta y que, por tanto, en ocasiones será falsa.”⁹¹

Más adelante comentamos este tipo de razonamientos limitándonos a señalar aquí que es evidente que, al decir “[...] la afirmación relativista [...] no será verdadera de manera absoluta [...]” ya han introducido el supuesto previo indemostrado: existe una verdad absoluta.

Otro ejemplo nos lo proporciona Siegel, quien afirma:

“Como ejemplo tomemos el relativismo protagórico. Si ‘lo que *parece* verdadero (o justificado) a alguno es verdadero (o justificado) para aquel a quien se lo parece’, (énfasis añadido) entonces ninguna afirmación sincera puede dejar de ser verdadera, o ser juzgada falsa justificablemente. Pero si no hay posibilidad de que una afirmación o doctrina (mantenida sinceramente) pueda ser falsa, entonces se abandona la propia distinción entre verdad y falsedad. Una creencia ‘falsa’ queda reducida simplemente a una que no es creída. [...] El resultado final es que las propias nociones de verdad, corrección y justificabilidad quedan socavadas. Pero, si esto es así, la doctrina del relativismo no puede ella misma ser verdadera, correcta o justificada.”⁹² (Cursivas, y observación al respecto, del original de Siegel).

Vemos que, como es habitual, Siegel mezcla el recurso a la verdad absoluta con una referencia a la autocontradicción. Su razonamiento sería cierto si el relativista se refiriera a los absolutos de Verdad, Corrección y Justificación, que es lo que Siegel está haciendo sin decirlo. Pero no es cierto si la verdad resulta que es sólo la relativa y que esa es la que utilizamos habitualmente y sobre la que el relativismo establece una doctrina que acepta ser relativa ella misma y apoyarse en razones relativas y en resultados prácticos y nada más.⁹³ El relativista epistémico global defiende que el relativismo no tiene por qué aspirar a ningún tipo de verdad o justificación de carácter absoluto. La razón es que no tiene que negar su propia

⁹¹ ARENAS, LUIS; MUÑOZ, JACOBO Y PERONA, ÁNGELES, J. "Presentación" 10 en *El desafío del relativismo*..

⁹² SIEGEL, HARVEY "Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con" 202-203: "Take Protagorean relativism as an example. If 'what *seems* true (or justified) to anyone *is* true (or justified) for him to whom it seems so' (emphases added), then no sincere claim can fail to be true or be justifiably judged to be false. But if there is no possibility that a (sincerely held) claim or doctrine can be false, the very distinction between truth and falsity is given up: a 'false' belief is reduced simply to one which is not believed. [...] The end result is that the very notions of truth, rightness and justifiedness are undermined. But if this is so, the doctrine of relativism cannot itself be true, right or justified."

⁹³ En el apartado 2.1 ha quedado analizada la no incidencia de la autorrefutación en las verdades relativas, verdades pragmáticas, que son las existentes.

relatividad porque no le crea ningún problema.⁹⁴ Siegel, como la mayoría de los antirrelativistas, se apoya en no aclarar la diferenciación entre la supuesta Verdad Absoluta, que ellos presuponen, y la verdad relativa, mero instrumento lingüístico, que es la que manejamos cotidianamente. Más abajo, en el punto 2.2.3, desarrollamos resumidamente un concepto de verdad coherente con este enfoque relativista.

Además, que una creencia falsa, como dice Siegel rechazándolo, es simplemente una creencia no creída es una obviedad. Pero a Siegel le falta completar la frase y decir “no creída por nosotros”. Así, la creencia en el dios Amón fue la verdad más apreciada para una parte importante de la humanidad durante miles de años. Por supuesto, la consideraban inamovible, absoluta. Después pasó a ser simplemente una creencia falsa. La creencia en que el original del Corán lo tiene Dios y que el ángel Gabriel lo dictó a Mahoma, o en que Dios inspiró a determinados escritores el contenido de los cuatro Evangelios canónicos, el Apocalipsis y otros libros, tiene carácter de verdad indiscutible para buena parte de la humanidad actual, son Verdades Eternas, absolutas para quienes las creen. Pero eso no impide que dentro de unos cuantos siglos se consideren unánimemente nada más que creencias falsas. En otro ámbito: la creencia en la existencia del éter lumínico fue para la comunidad científica, durante muchas décadas, verdad indiscutible. Luego pasó a ser, para esa misma comunidad, falsedad evidente. Ahora se vuelve a hablar, por algunos miembros de esa comunidad, de su posibilidad con unas u otras variantes.

De esos ejemplos, que pueden ampliarse a cientos, se sigue, creo, que por muy absoluta que se piense es una verdad eso no es garantía de que no pase a ser falsedad y que los avatares de esas verdades dependen de circunstancias incontrolables por nosotros como, por ejemplo, del devenir de las civilizaciones o de que se acepte una determinada interpretación del resultado de unos experimentos que, en realidad, nunca sabremos si es acertada o no. Solamente podemos salvar de esa incertidumbre los componentes de un empirismo muy básico, la estabilidad muy elevada de la repetición de ciertas entradas sensoriales. Sólo eso es verdad, y decir que es verdad no puede significar nada más allá de que se tiene, por quien afirma algo como verdad, una expectativa con probabilidad que considera muy alta, una expectativa muy firme, de que va a recibir en un momento determinado una entrada sensorial concreta, o que tiene un recuerdo muy seguro de que tuvo dicha entrada en el momento a que se refiere.

⁹⁴ Para más detalle puede recurrirse de nuevo al apartado 2.1.

Más radical aún que los ejemplos anteriores es, en su argumentación contra el relativismo, Boghossian que presupone directamente, sin mencionarlo, que la verdad solo existe como verdad absoluta.⁹⁵ Por tanto, está haciendo petición de principio contra el relativismo, ya que éste afirma que la verdad es relativa y que no hay otra clase de verdad en el mundo de los humanos.

Finalmente, por su parte, Kalpokas, refiriéndose a la teoría de la evolución, afirma: “¿No es cierto que creer en tal teoría significa que la consideramos como verdadera y que, si esto es así, tal teoría describe al hombre tal como siempre ha sido [...]? Creer algo es sostenerlo como verdadero [...]”⁹⁶ Pero sólo se podrían sacar las consecuencias que saca Kalpokas si creyeramos que existe lo "Verdadero" absoluto, y que lo que hacen las ciencias es proporcionárnoslo. Más bien, lo verdadero lo será para quien tiene esa creencia –quien cree en esa teoría-- y será verdadero en sus circunstancias, visto desde su tiempo y su cultura, etc. Todos los reiterados argumentos de Kalpokas en su ataque a las posiciones de Rorty --a quien asimila, esto sí con razón, al relativismo-- se reducen a eso: suponer que "verdadero" designa algo absoluto fingiendo ignorar que para Rorty "verdadero" es un mero recurso lingüístico para cualificar aquello que tenemos fuertes razones para creer y que creer no es sino tener confianza en determinadas predicciones. Aparte de eso, "describir al hombre como siempre ha sido", "como realmente es" --al igual que describir a cualquier otra cosa "como realmente es"-- es algo imposible y no lo puede pretender la teoría darwiniana ni ninguna otra ¿Acaso puede alguien, o alguna teoría, aseverar que tiene acceso a "la realidad", a lo que "realmente es"?⁹⁷ A lo más que puede aspirar el darwinismo es a decir que entender esa cosa que describe como la entiende esa teoría resuelve problemas --no sólo filosóficos sino de diversos tipos-- y, sobre todo, permite hacer predicciones que se cumplen.

⁹⁵ BOGHOSSIAN, PAUL *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism* 84 et al.

⁹⁶ KALPOKAS, DANIEL *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología* 80.

⁹⁷ Por supuesto, esta es una imposibilidad afirmada aquí desde una posición relativista que no proclama el absoluto de ninguna de sus afirmaciones. Ver, no obstante, lo que se comenta en el punto 3.3.4 sobre relativismo ontológico y en el punto 1.3.2 --entre otros-- sobre los supuestos accesos a la realidad no “contaminados” por la mente.

2.2.2 La refutación de la argumentación antirrelativista que se basa en la verdad absoluta

Las argumentaciones antirrelativistas que hemos expuesto y comentado en el punto anterior se basan todas en el supuesto de que hay una verdad absoluta, una verdad eterna, inmutable e inviolable que, antes o después, se manifiesta y tiene que respetarse. Naturalmente esto se supone sin demostrarlo y, cuando se hacen demostraciones antirrelativistas más o menos formalizadas lógicamente, es una premisa que no se menciona. Pero precisamente el relativismo epistemológico global lo que dice es, en otras palabras, que tal verdad no existe, que toda verdad es relativa. Por lo tanto, al suponer que hay verdad absoluta se está haciendo la más rotunda y clara petición de principio contra dicho relativismo y no se demuestra nada, sean mejores o peores los razonamientos que se incluyan a continuación. Lo que se hace simplemente es suponer de entrada que el relativismo global es falso y luego montar un razonamiento que aparentemente lo demuestre pero que, en realidad, se apoya en la suposición previa que ya forzaba el resultado.

Pienso, yendo en sentido contrario, que lo correcto es señalar que no hay nada que sea "verdadero de manera absoluta" --por supuesto, tampoco el relativismo, o los juicios derivados de él-- porque la verdad absoluta no existe, es una quimera. Lo que nos dice el relativismo global, en sus distintas expresiones, es que toda verdad lo es para unas circunstancias, un contexto, unas influencias de determinadas variables y deja de ser verdad para otras. Los ejemplos son innumerables e incluyen las creencias consideradas como verdades absolutas por unos u otros humanos. Hemos incluido algunos ejemplos --Amón, "Libros Sagrados", éter lumínico-- en el punto anterior y otros en éste, más adelante, así como-- con diversas finalidades argumentativas-- en los puntos 3.3.2, 4.2.1 y 5.2.1.

En ese razonamiento a partir de la verdad, supuestamente descalificadorio del relativismo, que se ha hecho cientos de veces, con ligeras variantes, por distintos autores, siempre se parte del supuesto previo de que la verdad es absoluta e inamovible y de que se tiene forzosamente que razonar dentro de la lógica bivalente del "Verdadero" o "Falso" acogiendo al relativismo o a la negación del mismo. Pero entendemos que ha quedado suficientemente analizado por diversos autores que la verdad es sólo un recurso de nuestro lenguaje --una forma de hablar de la relación que tenemos con lo externo a nuestra mente, una

forma de asumir compromisos-- y no algo totalmente independiente de nuestra mente que se imponga a ella desde fuera.⁹⁸ Así, esa objeción al relativismo cae por su base. Exponemos en el punto siguiente una opinión sobre la verdad que entendemos es coherente con todas las conclusiones de este trabajo.

Se ha utilizado como argumento, en particular contra el relativismo cultural, contra el etnocentrismo, la posibilidad que tenemos de cambiar de opinión.⁹⁹ Pero no se tiene en cuenta al hacerlo que precisamente esa posibilidad de cambio muestra que la idea de que hay "la Verdad" no se sostiene. En efecto: ¿Cuál es "la Verdad"? ¿La que nos proporcionaba nuestra cultura previa o la que nos proporciona la que pasa a ser nuestra cultura después del contacto que hemos tenido con una cultura, o unos conocimientos, para nosotros nuevos? ¿Y nos garantiza alguien que no hay una tercera "verdad" que es la que nos va a convencer si entramos en contacto con una tercera posición cultural y sus razonamientos o con nuevas experiencias?

Precisamente la posibilidad, y realidad, de esos cambios muestra que lo que determina lo que nos parece "la Verdad" es la aceptación de unos u otros criterios, a los que es relativa cada verdad. Ejemplos: el clásico, y repetido, de quien tiene determinada su Verdad por lo que dicen las Sagradas Escrituras del cristianismo y pasa a determinarla por lo que dice el Corán, o viceversa --hay ejemplos numerosos de ambos casos desde hace más de doce siglos hasta hoy día. Por tanto, es muy posible, sin entrar ahora en más detalle sobre las causas, que uno cambie los criterios que aplica para determinar lo que considera verdad y es ineludible que esos criterios son siempre un constituyente muy importante de sus estructuras conceptuales, de su cultura y subculturas. En el ámbito de las ciencias, en concreto de la Física, podemos ver como se produce ese cambio en los criterios que se aplican en la mayoría de los científicos. En efecto, como ejemplo, a partir de 1905, a partir de leer el célebre artículo de Einstein, los científicos fueron pasando uno tras otro a creer que era verdad que tiempo y espacio no eran independientes. Es interesante comprobar que hubo científicos, aunque fueron muy minoritarios, que no cambiaron sus criterios y siguieron creyendo verdadera la independencia de tiempo y espacio.

⁹⁸ V. p. ej.: HORWICH, PAUL *Truth* 48-49, 118-119 et passim; BRANDON, ROBERT *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* 297-303, 322-325 et al.; HILL, CHRISTOPHER *Thought and World. An Austere Portrayal of Truth, Reference and Semantic Correspondence* 6-7 et passim; y RORTY, RICHARD *Contingency, Irony, and Solidarity* XV-XVI, *Objectivity, Relativism and Truth* 21-22, 79-80 y *El pragmatismo, una version: antiautoritarismo en epistemología y ética*. 9; etc.

⁹⁹ V. p. ej. KALPOKAS, DANIEL *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología* 49-53.

Sin embargo, el antirrelativista que se basa en la verdad sigue insistiendo: “¿Cuál de las dos creencias es verdadera 'p' o 'no p'? Pero no, no cabe esa pregunta porque ya parte del supuesto previo, falso, de que existe una "Verdad" y sólo una. O, si queremos aceptar la pregunta, la respuesta es obvia: ambas pueden ser verdaderas. Y si queremos más ejemplos planteemos a la mayoría de los cristianos del S. XVI y a la mayoría de los de hoy la pregunta, "¿Es verdadero que muchas de las brujas tienen pacto con Satanás?", o preguntemos, "¿Es verdad que la masa varía con la velocidad?", a las más grandes mentes de la Ciencia Física de finales del s. XIX, a las de hoy día y a las del s. XXIII que no sabemos si contestarían sí o no. También podemos preguntar a los musulmanes y a los no musulmanes de hoy día, “¿Es verdad que el original del Corán está en manos de Dios?”; o a unos y otros grupos o personas “¿Es verdad que la masturbación es moralmente aceptable? Podemos pensar así tantas preguntas como queramos en las que la "verdad" que nos garantizan en la respuesta es relativa a quién se lo preguntemos, a su cultura, etc. Es decir, tanto el “sí” como el “no” son verdades, para determinadas cuestiones, en unos u otros contextos.

Entendemos, en consecuencia, que siempre todo lo que pensamos y decimos es relativo, es dependiente de nuestra contingencia y circunstancias, de acuerdo con lo expuesto a lo largo de este trabajo y en especial en los apartados 3.1, 3.2 y 5.1, como veremos. Querer salir de esa contingencia y circunstancias es simplemente una actitud desiderativa, es querer "salvarse", nada más. Por tanto, para mí, un relativismo radical no es contradictorio o incoherente. Ni se autorrefuta, como hemos visto en el apartado 2.1, ni es negado por ninguna supuesta verdad absoluta, como estamos viendo en este. Simplemente acepta que no hay nada en el pensamiento humano que no sea relativo. A partir de eso, dicho pensamiento tiene que intentar construir, pragmáticamente, lo más útil para el ser humano, sin duda teniendo en cuenta una complejidad mucho mayor de lo que pretenden los absolutistas de la verdad.

Para acabar, hay que insistir en que el postulado previo de quienes razonan en contra del relativismo ubicuo como hemos venido comentando en este punto y el anterior siempre es: "Hay una Verdad Absoluta, ajena a lo humano e independiente de los humanos y, por tanto, todo lo que afirma el humano estará de acuerdo o no con esa verdad". Generalmente, incluso, han partido de otro postulado, anterior o simultáneo y, habitualmente, todavía menos confesado; "Yo sé dónde tengo que buscar la Verdad Absoluta, sé dónde está y, por eso, estoy tan seguro de que existe". Esos son postulados que, filosóficamente, no pueden admitirse.

En definitiva, el relativista no tiene, y no debe tener, ninguna objeción en contra de aceptar que lo que dice y, en particular, su relativismo, es relativo y no una verdad absoluta. Esto no plantea ningún problema especial sino que da su verdadera extensión y profundidad al relativismo ubicuo o global. Hay que razonar a partir de ello. Nada puede ser absolutamente verdadero, no hay verdad absoluta, como afirma ese relativista. Luego tampoco lo es el relativismo. Lo que sí puede y debe decirse es que no se ve en la actualidad otra doctrina que pueda presentar mejores resultados, naturalmente desde el punto de vista de la cultura y subculturas de quien hace la afirmación relativista. No tiene sentido reclamar la verdad absoluta. Hacerlo no es más que una petición de principio *ad hoc* de quien ya tiene decidido que no acepta el relativismo. Nadie ha podido demostrar, o mostrar, que haya "Verdad Absoluta", pero sí hay que aceptar, únicamente, que, moviéndonos dentro de nuestra "escala humana", hay ciertas regularidades en las entradas sensoriales básicas que nos parece que tienen una alta probabilidad de repetirse. Eso es todo, con la salvedad de las consideraciones que sobre el empirismo y nuestra idea intuitiva de verdad hago en el punto siguiente, porque tampoco la inducción empírica nos proporciona un absoluto.

2.2.3 Una interpretación de la verdad de base empirista y compatible con el relativismo

Me parece indudable que tenemos una intuición de lo que es la verdad que está ligada a las construcciones que hacemos en nuestra mente de lo externo a ella y que incorporamos y utilizamos esa noción desde muy pronto en el aprendizaje de nuestro lenguaje y nuestra cultura. Esa noción va ligada a la idea, dicho con la terminología rortyana, de que la verdad nos ayuda a manejarnos en el mundo. Sanfélix ha hecho énfasis en que, incluso antes de la adquisición del lenguaje hay ya una comunicación muy rica entre el niño y quienes le rodean y en que esa comunicación es el instrumento de los procesos de socialización, que pasan por una transmisión de significado.¹⁰⁰ Menos intuitiva que la consideración del origen y de la función adaptativa de la noción de verdad, pero suficientemente estudiada por la Lingüística y la Filosofía del Lenguaje, es la gran potencia que la verdad nos proporciona como recurso lingüístico de carácter generalizador y de gran ayuda en el manejo de nociones vagas.

¹⁰⁰ SANFÉLIX, VICENTE "Relativismo, Identidad y Sujeto" 104-105.

Tampoco puede haber dudas sobre cómo se produce el surgimiento de esa noción. Se comprende sin dificultad, y se comprueba, que su origen va ligado a esa comunicación entre el niño y quienes realizan su socialización y, especialmente, al aprendizaje del lenguaje, a la identificación de objetos mediante ostensión, real o implícita, asociándolos a las palabras que los identifican.¹⁰¹ La verdad se aprende así como la correspondencia, el enlace, entre las entradas sensoriales que constituyen la captación de una palabra y el conjunto de otras entradas sensoriales, las producidas por el objeto al que se ha ligado esa palabra. Se genera una relación palabra - entradas sensoriales que debe ser estable. Podemos, por tanto, decir que la palabra y el concepto correspondientes a un objeto están ligados a la expectativa de unas entradas sensoriales determinadas y que si no se respeta ese enlace no tenemos verdad. Esto lo hemos aprendido en el aprendizaje de las propias palabras “verdad” y “cierto” que, antes de articularse, tienen una forma primitiva en la simple afirmación, el “sí” que responde a la correspondencia de entradas sensoriales y palabra.

Vemos, por tanto, que la verdad tiene, desde su constitución como concepto en nuestra mente, una mediación social y cultural, a saber, su aprendizaje a partir de otras personas y utilizando los recursos de la acción y de un lenguaje determinado. Vemos también que la verdad es además una cuestión de grado pues las expectativas que tenemos de una entrada sensorial pueden ser más o menos concretas y más o menos firmes. Igualmente tiene grados el sentimiento de culpa, o incumplimiento, cuando comienza a entenderse y utilizarse el concepto en un sentido moral.

Todo lo dicho es coherente con la afirmación de Rorty y otros filósofos de la segunda mitad del s. XX de que la verdad no está fuera del ser humano porque donde no hay enunciados no hay verdad o falsedad y los enunciados son elementos de nuestros lenguajes, creaciones humanas.¹⁰² Pero también hay que señalar que resulta exagerado decir, como hace

¹⁰¹ Se ha asociado también la adquisición del concepto, incluso dándoles la prioridad, a las situaciones en que se hace un reproche moral al niño indicándole que miente en alguna afirmación. Se ha afirmado que en ese caso el concepto tiene un carácter absoluto. En mi opinión, en cuanto a la adquisición del concepto, su uso en el etiquetado con palabras de las entradas sensoriales es anterior a ese uso moral y, en cuanto al carácter absoluto, no veo que exista. Creo que el carácter relativo siempre está presente como muestran los casos siempre posibles, también en las situaciones “morales”, de error en el recuerdo, diferencias de interpretación sobre lo que se requiere, diferencias entre las exigencias al niño de distintas personas, etcétera, que abren la relatividad de ese supuesto absoluto.

¹⁰² RORTY, RICHARD *Contingency, Irony and Solidarity* 3-8 et al. Habría que insistir también en el papel de la acción.

Rorty, que el término verdadero sea sólo una expresión de alabanza puesto que vemos que, en la mayoría de los casos, va ligado a unas expectativas concretas.¹⁰³

Más ponderada que la de Rorty resulta a este respecto la opinión de Quine: aunque las descripciones de lo externo, las palabras en los casos más simples y básicos, no sean sus representaciones precisas sí puede sostenerse que hay algún tipo de relación causal con eso externo aunque podamos limitarla a los enunciados empíricos básicos.¹⁰⁴ Entiendo, por mi parte, que si se trata de una proposición sobre "la naturaleza" habría que considerar dos aspectos simultánea e integradamente: la relación del sujeto *S*, de su mente, con lo externo a ella, (sin necesidad de que haya que considerarla un "espejo", o metáforas similares, ya que la relación puede ser mucho más sucinta e insegura); junto con la relación de *S* con su entorno social que le ha proporcionado los elementos necesarios para la conceptualización. También habrá que considerar cómo esa segunda relación, simultánea a la primera, la condiciona a través de estructuras conceptuales previas, expectativas de aprobación o desaprobación, etc., es decir, cómo la relativiza.

Como consecuencia de lo anterior, creo que queda planteada la cuestión de si lo que llamamos "verdad" puede definirse en relación con la propiedad que tienen unas u otras proposiciones de hacer predicciones de entradas sensoriales cuyo cumplimiento puede comprobarse repetitivamente, incluso con una probabilidad tan elevada como queramos a "escala humana". Yo creo que sí es posible, y que, por tanto, lo que se quiere decir en cualquier lenguaje cuando se dice que algo es "verdadero" es que se espera que se cumpla esa alta probabilidad --aunque quizás esa comprobación no se deduzca directamente de lo afirmado en un momento determinado sino a través de su relación con afirmaciones más simples a través de una red de creencias, una red teórica, que nos deberá llevar a esas "pocas proposiciones perceptivas", como las llama Rorty.¹⁰⁵ Esa relación probable con las entradas sensoriales nos parece suficiente a "escala humana" porque es lo que nos permite sobrevivir y actuar en nuestro entorno y, por tanto, hay que considerarla suficiente para valorar positivamente y para manejar el concepto de "verdad".

En definitiva, el uso del concepto "verdad" es dependiente del lenguaje y la cultura en que se basen y se expresen la predicción, su comprobación, y la red teórica en que se produce

¹⁰³ RORTY, RICHARD "Solidarity or Objectivity?" en *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I* 23.

¹⁰⁴ QUINE, WILLARD *Word and Object*. 5-8, 13-21 et al.; *The Roots of Reference* 1-4, 37-41, 16-24, 59-67 et al. y puede verse lo que se dice al respecto en el punto 4.1.1.

¹⁰⁵ RORTY, RICHARD "Introduction: Pragmatism and Philosophy" xxix en *Consequences of Pragmatism*.

el apoyo en los casos más complejos. Pero creo que se puede pensar que hay un alto grado de coincidencia en toda la especie humana respecto a los conjuntos de entradas sensoriales básicas expresables en los distintos lenguajes y culturas. Sería entonces factible la traducción intercultural de la mayor parte de esas verdades elementales. No podríamos, sin embargo, eliminar la falta de seguridad apodíctica derivada de la "indeterminación de la traducción", que señaló Quine. En toda esta cuestión nos movemos, y nos es suficiente, en una seguridad solamente pragmática, ligada a los efectos prácticos, que no excluye nunca la falibilidad, y haciendo notar que esas "verdades" son siempre relativas. Pero el propio Rorty admite que si otras proposiciones más complejas pueden reducirse finalmente a esas "pocas proposiciones perceptivas" resultará que nos guiamos, aplicando la etiqueta "verdad", por la predicción de esas "pocas" entradas sensoriales, lo que parece lógico y biológicamente sensato.¹⁰⁶

Parece, por tanto, que es acertado entender la verdad como un instrumento del manejo empírico por nuestra especie de la relación con nuestro entorno. Nos encontraríamos entonces con unas verdades sensoriales básicas que quizás son relativas solamente a nuestra especie, por tanto, válidas en la mayor parte de las circunstancias pero no en todas. Pensemos en la relatividad de determinadas verdades que han dejado de ser inamovibles cuando nuestra especie ha empezado a poder encontrarse en circunstancias de ingravidez.

¿Podemos, entonces, considerar a esas verdades elementales dependientes de una cultura, a través de teorías básicas previas, lenguaje, o cualquier otro selector de creencias? Entiendo que se trata sólo de seleccionar pragmáticamente las predicciones que se cumplen y que esa selección, esa realización del "ciclo Observación-Predicción-Comprobación" sí es dependiente de la cultura. ¿Estamos, por tanto, hablando de "verdades" relativas a una cultura? ¿Nos permite la repetición indefinida de esas comprobaciones sugerir que existe "algo", una "estructura", de lo externo a la mente humana que nos da una respuesta constante --a "escala humana"-- que diferencia esa "verdad" relativa de otras "verdades relativas" menos firmes? En caso afirmativo esas verdades habrán adquirido algo de transculturalidad y transtemporalidad basada en la universalidad de los sentidos humanos.

En resumen, al margen de esas posibles precisiones, pienso que "verdadero" simplemente expresa, con una síntesis muy eficiente, la idea de que la creencia a la que se aplica permite hacer predicciones sobre nuestras entradas sensoriales, predicciones que

¹⁰⁶ RORTY, RICHARD "Introduction: Pragmatism and Philosophy" xxxvii-xliv et al. en *Consequences of Pragmatism*.

creemos tienen una probabilidad elevada de cumplirse. No obstante, eso no hace que abandonemos el ámbito del relativismo porque, evidentemente, esa expectativa que tenemos respecto a lo que consideramos “verdadero” no siempre se cumple y, además, habitualmente estamos hablando de “verdadero para mí, aquí y ahora”, teniendo en cuenta nuestras circunstancias. Vemos así que el uso de “verdad”, sirve, nada más, para hacer énfasis comparativo en la seguridad que tenemos en una determinada creencia y se aplica con un margen muy amplio y flexible según los contextos. En la misma línea están los razonamientos y conclusiones de Kölbel cuando, razonando a partir de la evidencia de los desacuerdos intachables, concluye afirmando que la misma proposición es verdadera desde algunos puntos de vista y no desde otros, es decir, que su valor de verdad es relativo, y que todo ello está gobernado por reglas aprendidas con el aprendizaje del lenguaje que gobiernan qué entradas perceptivas justifican qué creencias, qué creencias justifican a otras creencias, etc.¹⁰⁷

Mi conclusión no puede ser otra sino que carece de base, como se ha analizado en los dos puntos anteriores, hablar de la verdad como absoluto y tratar de utilizarla contra el relativismo.

2.3 EL PUNTO DE VISTA DEL RELATIVISTA Y SU SUPUESTA NECESIDAD DE NEUTRALIDAD

2.3.1 La objeción basada en la falta de neutralidad del relativista

Algunos autores afirman que el relativismo se contradice porque, cuando juzga que las creencias de otros son relativas, es decir, que dependen de la posición o punto de vista de cada uno, hace ese juicio desde un punto de vista que, por lo que el mismo relativista global dice, no es neutral.¹⁰⁸ En consecuencia, no tiene autoridad o legitimación para juzgar otras opiniones. La afirmación y defensa del relativismo requerirían que se dispusiera de estándares neutrales de acuerdo con los cuales pudieran ser evaluadas las doctrinas y afirmaciones procedentes de distintos sujetos y puntos de vista. Según eso, para que su juicio sobre la

¹⁰⁷ KÖLBEL, MAX “Faultless Disagreement” 53-73.

¹⁰⁸ V. p. ej. ARENAS, LUIS; MUÑOZ, JACOBO Y PERONA, ÁNGELES J. (Eds.) “Presentación” en *El desafío del relativismo* 9-14 y SIEGEL, HARVEY “Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con” 201-218.

existencia del relativismo global fuera aceptable, el relativista debería “salirse” de su punto de vista, situarse “fuera” o “por encima” de todos los puntos de vista, incluido el suyo previo, y así emitir su juicio desde una posición de neutralidad.

Quienes apoyan esa objeción dicen: puesto que el relativista reconoce o debe reconocer que su punto de vista no está revestido de ninguna autoridad o característica, especial y no tiene ninguna relevancia singularizada, su juicio sobre los juicios que se emiten desde otros puntos de vista, o sobre las creencias que tienen otros cognoscentes, no puede pretender obtener conclusiones que comparen creencias o generalicen conclusiones sobre ellas porque no ha justificado su legitimación para emitir esos juicios comparativos o generalizadores. El relativista, afirman, al juzgar que hay ubicuidad del relativismo, está pretendiendo una posición de superioridad para la que no tiene fundamento. Una muestra de esa falta de fundamento es que, por el contrario, algunos relativistas admiten que su opinión es también relativa.

2.3.2 El punto de vista del relativista y las razones de su legitimidad

La argumentación antirrelativista del punto anterior se rebate fácilmente observando que la posición de neutralidad que se exige al relativista es imposible, no existe --en opinión del mismo con la que coincide. Precisamente la negación de la posibilidad de conseguir esa “visión del ojo de Dios” es un elemento central del relativismo. Está presente, así mismo, en muchas posiciones filosóficas del último medio siglo aunque no se consideren relativistas.¹⁰⁹ Tampoco es conseguible algún otro tipo de trascendencia más limitado. Cada sujeto pensante piensa siempre desde, y condicionado por, el conjunto de su historia y sus circunstancias de cada momento y nadie ha podido mostrar o justificar el correcto funcionamiento de algún mecanismo o método para conseguir esa neutralidad o esa trascendencia.

En otros términos, tal como ha dicho Putnam, sólo podemos describir relativamente a nuestro limitado punto de vista humano. La dicotomía “hecho/convención” ha tenido que ser abandonada porque es materia de grado, cualquier “hecho” depende de las convenciones de la estructura conceptual con que se describe y las “convenciones” dependen de una

¹⁰⁹ Recordemos las posiciones al respecto de Goodman, Putnam, Rorty, Fine, etc.

fundamentación difusa, de origen cultural, mediante hechos empíricos.¹¹⁰ Por tanto, no se puede reprochar al relativista que no esté en esa posición absolutamente neutral que él mismo ha dicho que nadie puede tener.¹¹¹ Es posible salir, alejarnos, de la estructura conceptual que tenemos en un momento determinado porque podemos ir la modificando, o cambiarla más o menos progresiva o bruscamente --esto último es el caso de las conversiones. Pero nuestras creencias siempre serán relativas al punto de vista, al marco conceptual, que en cada momento es el nuestro, ya sea el que tenemos desde la adolescencia, el mismo modificado y adaptado poco a poco, u otro que acabamos de adoptar. Siempre tenemos ese punto de vista "nuestro", de la comunidad que, en este momento, consideramos la nuestra respecto al asunto del que se trate. Eso es lo que quiere decir que nuestro punto de vista es "etnocéntrico" --otra forma de decir que es relativo-- y que lo que creemos es siempre dependiente de "nuestra cultura", es decir, de nuestro vocabulario, de nuestros procedimientos de justificación, de nuestros supuestos fundamentales, de las teorías que consideramos verdaderas, etc. Lo que no puede ser es que todo eso, sobre lo cual tenemos escaso control, desaparezca o no tenga influencia sobre nuestras creencias, que nuestras experiencias y características se borren, que nuestra mente quede en blanco, o libre de condicionamientos, y tengamos una perfecta neutralidad, como parece se le quiere exigir al relativista a pesar de que ningún pensador la tiene.

En definitiva, lo importante a este respecto me parece que es la no existencia de un punto de vista que resuma todos los puntos de vista superándolos, uno que permita unificarlos o integrarlos, sea para emitir juicios generalizadores o con cualquier otro fin, porque el humano siempre está juzgando desde un punto de vista propio que no tiene esa especial característica. Lo mismo sucede cuando pretende "estar integrando", "ser neutral" o "ser objetivo". No hay un punto de vista neutral desde el que identificar y eliminar todos los sesgos.¹¹² Correspondería a quien quiere rebatir al relativista global proporcionar la prueba de que esa posición de neutralidad o de trascendencia que reclama es posible e indicar cómo puede conseguirse. Nadie ha conseguido hacerlo.

¹¹⁰ V. PUTNAM, HILARY *Realism with a Human Face* 26-29.

¹¹¹ Ver el apartado 3.3 en lo referente a lo ineludible del relativismo cultural o etnocentrismo y del "perspectivismo".

¹¹² Las cuestiones referentes a los puntos de vista y su influencia en el conocimiento han sido estudiadas con detenimiento por la filosofía feminista. Han desarrollado y utilizado al respecto el concepto de "epistemologías del punto de vista" o "epistemologías de la posición" ("standpoint epistemologies"). V. p. ej. SOLOMON, MIRIAM *Social Empiricism* 141-143, 145-151 que lo alaba pero pretende superarlo y HARDING, SANDRA *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies* 55-72, 124-145 et al. que lo defiende.

Entre los casos del argumento antirrelativista que estamos revisando, resulta paradójico, a mi entender, que precisamente Rorty cometa el error de aceptar, al polemizar con Putnam, que el relativista supone que está "fuera" de su lenguaje o cultura.¹¹³ Como queda dicho más arriba, creo que, por el contrario, al relativista le parece completamente imposible tal cosa y no la pretende, ni le interesa. Le basta con mostrar, utilizando las herramientas que le da su estructura conceptual, que todo ser humano está, y estará siempre, en esa misma posición en que está él porque sus creencias, y todo su conocimiento, dependerán de su cultura, su lenguaje, su historia personal, etc. Esto le incluye a él mismo, cierto, pero aceptar que le incluye a él mismo no lleva consigo aceptar que pueda haber otro, quien le contradice o cualquier otro ser humano, que no esté también en una posición similar, ni que sea necesaria una supuesta posición de características especiales para juzgar sobre las posiciones de los demás. En este sentido el propio Rorty afirma reiteradamente que es imposible salir fuera del etnocentrismo y que cada ser humano piensa y juzga desde dentro de su grupo humano más o menos identificable e individualizable.¹¹⁴

¿Cómo puede, entonces, el relativista hacer esos juicios generalizadores si reconoce su falta de neutralidad y considera a ésta imposible? Pues porque, según cree nuestra cultura, reconocer características generales de lo humano, ligadas intrínsecamente a la humanidad, no requiere un punto de vista especial, privilegiado. Se puede afirmar con buenas garantías de acertar que todo lo humano, también su pensamiento, y para cualquier sujeto, es contingente y es relativo a un conjunto de variables diversas de difícil determinación.¹¹⁵ El relativista comprueba que esa es su situación y piensa que puede entender --inferir si queremos utilizar un lenguaje más técnico-- con muy poca probabilidad de error, que la posición de todos los humanos es similar. Se trata de una generalización perfectamente factible dentro del naturalismo propio de nuestra cultura. ¿Quiere esto decir que lo que afirma el relativista es absoluto y no relativo? No, como hemos repetido. El relativismo es reflexivo, se afecta a sí mismo y deja planteado que sus afirmaciones son también sólo relativas.

El relativista afirma, siguiendo el mencionado naturalismo, que cualesquiera normas, criterios u opiniones y las posiciones ligadas a ellas --incluida la propia doctrina relativista-- que se presenten como decisorias para juzgar diferentes creencias serán de origen humano.

¹¹³ RORTY, RICHARD "Putnam and the Relativist Menace" 186 -188.

¹¹⁴ V. el apartado 4.3 sobre las posiciones de Rorty.

¹¹⁵ Para las definiciones del relativismo global o ubicuo ver el apartado 1.1, para el carácter relativo del propio relativismo el apartado 2.1 y para la contingencia general de lo humano el 3.1.

Por tanto, serán también relativas a circunstancias humanas. Eso no excluye, sino que, al contrario, sugiere, que pueden existir normas de justificación y evaluación que den mejores resultados que las utilizadas en un caso determinado por las diversas partes. También considera que esos criterios deberán tener una finalidad pragmática, concreta. Por ejemplo, dentro de nuestra cultura actual, daremos prioridad a los criterios que proporcionen más predicciones que se cumplen.

En resumen, podemos decir que ni es posible una posición de neutralidad a partir de la cual juzgar sobre las creencias humanas ni el hecho de no tenerla impide hacer juicios generalizadores sobre ellas.

Parece, por tanto, adecuado reflexionar partiendo de que cada ser humano decidirá de acuerdo con su cultura, y otros condicionantes, y pensará, --muy mayoritariamente-- que su posición, surgida de su tradición cultural y otras circunstancias, es la preferible. Y hay que concluir, además, que en esa posición está también el relativista, dispuesto a defender sus opiniones como los demás defienden las suyas aunque crea que son relativas y, por ello, sea consciente de que puede estar en el error y sepa que desde otras posiciones se puede hacer la defensa de cada una de ellas con igual sinceridad. El relativista, simplemente, lanza sus opiniones al “foro” filosófico y, por otra parte, las fundamenta muy sustancialmente en consideraciones pragmáticas, como se ha tratado en el apartado 1.3.

2.4 LA SUPUESTA EXISTENCIA DE ALGO NECESARIO O ABSOLUTO INHERENTE A LA RACIONALIDAD HUMANA

2.4.1.-Racionalidad humana y conocimiento absoluto o necesario

La razón o racionalidad humana y su funcionamiento han sido, en la tradición filosófica de nuestra cultura, ligadas a lo absoluto, entre otros modos, definiéndola en función de una supuesta capacidad de “conocimiento de lo necesario”.¹¹⁶ Esa capacidad se ejercería

¹¹⁶ Considero, en la línea de naturalismo que más adelante comento, que podemos definir la razón --a la espera de mayores precisiones de la neurociencia-- como la función de la mente consistente en construir creencias a partir de otras previas, lo que habitualmente se denomina “hacer inferencias”.

ya sea mediante la intuición, mediante el análisis o mediante la síntesis.¹¹⁷ Es decir, se pretende que la razón permite acceder a un conocimiento, a unas creencias, que tienen la característica de ser necesarias o la de ir ligadas a una certeza absoluta o, como mínimo, la de permitir partir de la atribución de esa certeza. En cualquier caso, con unos u otros matices, se ha atribuido, y se atribuye, al concepto de racionalidad una nota de superioridad que ha ido en la dirección de distanciarla, y enfrentarla, a otros métodos de conocimiento a los que se atribuyen resultados más efímeros y más ligados a lo condicionado, a lo relativo.

Así, ha estado entre los lugares comunes del pensamiento filosófico analítico que, tal como lo expresa Mandelbaum, necesitamos conocimiento neutral respecto a cualquier punto de vista concreto.¹¹⁸ Es decir, un conocimiento que sea superior al conocimiento habitual, que va ligado a los puntos de vista, y que, además, ese conocimiento superior se pueda obtener desde un punto de vista que es mejor que otros porque va ligado a “la racionalidad”. En una línea similar, Hales defiende que la intuición racional genera conocimiento que es, en principio, supuestamente necesario, aunque sea revisable y falible, y acepta la opinión de Descartes de que la intuición racional facilita a la mente “clara y atenta” conceptos “indudables”.¹¹⁹

Por su parte, Putnam, tras su giro de finales de los 70, es uno de los filósofos de formación analítica que con más perseverancia ha intentado presentar a la razón como trascendente.¹²⁰ Para ello se apoya en la idea de que la razón busca la verdad y, como humanos, estamos comprometidos con la existencia de alguna clase de verdad, la cual, además, consistiría en alguna clase de “corrección substancial”. Evidentemente aquí “substancial” quiere equivaler a “absoluta”, “necesaria” o “permanente” por lo que su idea de la racionalidad le sirve de apoyo para llegar a la concepción de intención antirrelativista que expresa concluyendo lo siguiente: “[...] siempre hablamos el idioma de un tiempo y un lugar; pero la corrección y la incorrección de lo que decimos no es *simplemente* para un tiempo y un lugar.” (Cursivas del original).¹²¹ Rorty, como veremos, rebatió sus razonamientos pero

¹¹⁷ En la filosofía analítica la preferencia por la “intuición racional” como método de conocimiento llega hasta nuestros días y está de máxima actualidad. V. p. ej. HALES, STEVEN *Relativism and the Foundations of Philosophy* 2-4, 9-15, 85-88 et alii, donde, además de defenderla como base fundamental de la filosofía, cita como de la misma opinión a Reid, Moore, Chisholm, Chalmers, Kripke y Dennett.

¹¹⁸ MANDELBAUM, MAURICE “Subjective, Objective and Conceptual Relativisms” 61-62.

¹¹⁹ HALES, STEVEN, *Relativism and the Foundations of Philosophy* 13-15, 20-22 et passim.

¹²⁰ V. p. ej. PUTNAM, HILARY “Why reason can’t be naturalized” 244-247 et passim.

¹²¹ PUTNAM, HILARY “Why reason can’t be naturalized” 247: “[...] we always speak the language of a time and place; but the rightness and wrongness of what we say is not *just* for a time and a place.”

Putnam, a partir de esa época, ya no dejará de insistir en sus ataques al relativismo y en intentar formular algún tipo de trascendencia para la razón.¹²²

Otros autores han tendido, más o menos directa y abiertamente, a dar a “la razón” la prerrogativa de establecer absolutos, por ejemplo López Sáenz y Díaz Álvarez.¹²³ Por su parte, Jareño rechaza todo cuestionamiento de las “garantías universales de la racionalidad que nos caracteriza”.¹²⁴ Todos ellos olvidan, así, tener en cuenta que, en el razonamiento humano, tanto su origen, como sus procedimientos, como sus resultados son claramente naturales y relativos. Es inevitable que dichos resultados dependan de las características de cada mente humana, de los supuestos base de los que parte, del resto de las creencias del sujeto y de los aprendizajes relevantes que haya realizado previamente. Además, todas esas variables están ligadas a la evolución de la especie y a las circunstancias biológicas y fisiológicas de cada uno, junto a las características de su cultura y subculturas –más abajo, en el punto 2.4.3, entramos en más detalle al respecto. A esas dependencias se añade la ineludible --que tan claramente nos ha mostrado la psicología experimental-- respecto de los intereses del sujeto, sean estos relacionados con su interacción social o, incluso, internos, derivados de su deseo, más o menos consciente, de coherencia.¹²⁵

En el ámbito de la filosofía de la ciencia se ha considerado, implícita o explícitamente, que la racionalidad de las creencias científicas les proporciona una especial relación con la verdad y hace innecesaria cualquier otra explicación sobre la determinación de dichas creencias. No se ha extendido suficientemente, ni en la filosofía ni en la sociología de la ciencia, una reflexión sobre la racionalidad científica que estuviera atenta a la realidad de todos los aspectos que se dan efectivamente en las prácticas científicas y que, en consecuencia, considerara la flexibilidad que pueden tener los razonamientos que se utilizan, el uso que hacen de consideraciones muy diversas y de distintos orígenes, etc.¹²⁶ Esa orientación más flexible, que considere las muy diversas influencias presentes, puede lograrse sin mucha dificultad si se tiene en cuenta el carácter social de las prácticas científicas y se deja a un lado la obsesión por no caer en el relativismo. Pero, desgraciadamente, considerar a

¹²² Se analizan con más detalle las posiciones de Putnam en el Apartado 4.2.

¹²³ V. LÓPEZ SÁENZ, M^a. CARMEN Y DÍAZ ÁLVAREZ, JESÚS M^a “Introducción. Mapas para el laberinto” 9-11.

¹²⁴ JAREÑO, JOAQUÍN *Mundos en paralelo. La epistemología relativista de Kuhn, Feyerabend y Quine* 149-150.

¹²⁵ Esa generación de creencias ha sido estudiada y comprobada experimentalmente por la Psicología del Conocimiento y la Psicología Social, principalmente en el ámbito de la Teoría de la Disonancia Cognitiva.

¹²⁶ Una excepción son la gran mayoría de las pensadoras de orientación feminista quienes sí han hecho críticas significativas de la llamada “racionalidad científica” en la línea de lo que se indica a continuación.

las ciencias modernas, ante todo, como prácticas sociales; dar, en consecuencia, la máxima importancia a sus aspectos relacionados con diversos grupos humanos; y no pretender dar carácter absoluto al conocimiento, no han sido, históricamente, orientaciones prevalentes en Filosofía, tampoco en Filosofía de la Ciencia. En este trabajo entramos con más detalle en esas consideraciones en los apartados 5.1 y 5.2.

2.4.2 ¿Qué es lo necesario de la racionalidad humana? ¿Está ligado a las ciencias?

Al preguntarnos qué es eso necesario, o absoluto, que determinados filósofos proclaman que hay en la razón, y si se trata de algún método, de algún contenido más o menos general, o de alguna creencia concreta a la que la razón --y sólo la razón-- permitiría llegar, nos encontramos con que nadie ha podido mostrarlo. Por el contrario, encontramos una gran diversidad en los métodos de razonar sin que ninguno consiga resultados apodícticos o, siquiera, obtenga independencia de los presupuestos, axiomas y premisas de los que, consciente o inconscientemente, se ha partido.¹²⁷ En esos condicionantes previos, de uno u otro carácter, que siempre existen, se encuentra una fuente decisiva de la relativización de la razón a las diversas culturas y subculturas, que comentamos en el punto siguiente.¹²⁸

En ese sentido, Van Fraassen, apoyándose en el empirismo y el naturalismo, indica que no se puede decir que debe haber una lógica de la inducción y afirma que, finalmente, siempre hay que recurrir a algún salto por fe en el proceso de generación de las creencias, sin que pueda excluirse de esta realidad al ámbito de las ciencias modernas. Ese salto está implicado por cualquier epistemología que diga, como ha sido habitual, que "las reglas correctas de la razón", por ejemplo la inducción, o lo que sea, determinan una creencia correcta de forma exclusiva basándose en la evidencia disponible.¹²⁹ Por mi parte, entiendo que lo que queda reafirmado es que en ese ámbito de las ciencias modernas la razón no podría, en ningún caso, dar respuestas absolutas porque, adicionalmente a sus propias limitaciones, evidentes en otros ámbitos, tiene que dar prioridad a la experiencia, la cual siempre puede cambiar en el futuro. Es decir, no se puede pretender aplicar un racionalismo

¹²⁷ A este respecto, es muy ilustrativo el caso de la geometría euclidiana como geometría del universo, lo que se ha considerado, con carácter general, y también por las más potentes mentes de nuestra cultura, durante más de dos mil doscientos años, que era una verdad apodíctica que nos facilitaba nuestra razón.

¹²⁸ En esta línea de pensamiento, es de gran interés el análisis y debate que sobre las verdades matemáticas se incluye en BARNES, BARRY; BLOOR, DAVID Y HENRY, JOHN *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis* 169-199.

¹²⁹ VAN FRAASSEN, BAS "Empiricism in the Philosophy of Science" 294-297.

absolutista y, al mismo tiempo, ser empirista como ha intentado la mayor parte de la filosofía de la ciencia.

Hay que señalar, adicionalmente, que lo que no considera, incorporando todas sus consecuencias, la mayor parte de la Filosofía de la Ciencia, ni Van Fraassen --aunque sí critica la supuesta lógica inductiva--, ni sus oponentes realistas, es que tampoco existe una racionalidad que no sea dependiente del contexto, como detallamos a continuación en el punto siguiente. Por lo tanto, dependemos totalmente de la experiencia. Ésta puede siempre cambiar y llegamos a la siguiente conclusión: sólo tenemos "confirmado" lo que sean "Ciclos de Observación-Predicción-Comprobación" verificados por nuestras comunidades y generalizados a "escala humana" con éxito completo.¹³⁰

2.4.3 Racionalidad humana y relatividad

Considero que de los dos apartados anteriores se sigue que las preguntas básicas a plantearse son las siguientes: ¿Puede la razón humana tener algún origen, alguna fundamentación, que no sea contingente y relativa? ¿Podría, en caso de que la tuviera, transmitir a sus productos esa falta de contingencia y relatividad? Si el origen de la mente humana está en la evolución biológica, ¿podría eso implicar la posibilidad de algún "absoluto de origen biológico" en el razonamiento humano, algún tipo de "trascendencia" que hubiera emergido o sobrevenido?

Entiendo que, en cualquier reflexión sobre la racionalidad humana, debemos partir del naturalismo, es decir, de considerarla como función y producto de la mente humana y, por tanto, como una realidad natural, producto de un ser natural. La mayoría de los filósofos de hoy día aceptan una posición naturalista. Así, tras Dewey, Quine, Sellars, Goldman, Nagel, Kornblith, Giere, Kitcher, Laudan, Kim, etc., podemos llegar a Rorty que afirma a este respecto lo siguiente en el área concreta que aquí nos interesa:

La emergencia de organismos usuarios de lenguajes y el desarrollo por esos organismos de prácticas basadas en normas, son fácilmente explicables en términos darwinianos. Esta posibilidad de ser explicada, y la consiguiente naturalización, de la

¹³⁰ Lo tratamos con más detalle en el Capítulo 5.

razón, no tiene nada que temer de la irreducibilidad. [...] Por tanto, la afirmación de Putnam de que “la razón no puede ser naturalizada” me parece ambigua entre una verdad acerca de la irreducibilidad, no polémica pero sin consecuencias, y una afirmación falsa de que el relato darwiniano deja un hueco en el tejido de la explicación causal.¹³¹

Estoy, también, muy de acuerdo con Rorty cuando rechaza la idea de que “más racional” añade algo a simplemente “mejor que” y, con ello, descarta la idea de que la racionalidad permita salirse del lenguaje y de nuestras prácticas sociales para entrar en contacto con algo que está más allá de ellas, algo que trasciende lo natural.¹³² Afirma, además, que es un error suponer que hay un contraste vertical entre un reino inferior de arbitrariedad y azar y otro superior en el que reina la racionalidad. Por mi parte, añado que, efectivamente, decir “más racional” me parece simplemente una forma, en ocasiones más especializada o matizada, de decir “mejor que” pero que el juicio que se hace con ese método de valoración sigue siendo tan relativo como este último y no hay forma de salir de las escalas valorativas de un entorno cultural determinado. Si nos queremos referir directamente a nuestro conocimiento, sea o no el obtenido a través de las ciencias modernas, y queremos darle firmeza, nunca podemos ir más allá de la comprobación de las predicciones, como se ha adelantado más arriba.

Por otra parte, las creencias resultantes directamente de un proceso mental, en este caso de una inferencia que consideramos racional, no se libran de la dependencia de las variables circunstanciales en que se genera y se realiza dicha inferencia --las propias del ser humano y sus acciones, mentales o no. Esas creencias no se libran, por tanto, de ser relativas. Esto ha sido mostrado, por la miríada de experiencias realizadas en Psicología Social, Psicología del Aprendizaje, Psicología Evolutiva, Psicología de la Percepción, etc. Nadie ha podido mostrar en la racionalidad algo absoluto o necesario que permita eludir la contingencia y la relatividad, mostrar algo no dependiente de las contingencias humanas, especialmente de los procesos de aprendizaje, siempre socialmente mediados.

¹³¹ RORTY, RICHARD “Putnam and the Relativist Menace” 194: “The emergence of language-using organisms and the development of norm-governed practices by those organisms is readily explicable in Darwinian terms. This explicability, and the consequent naturalization of reason, has nothing to fear from irreducibility, [...] So Putnam’s claim that ‘reason can’t be naturalized’ seems to me ambiguous between an uncontroversial but inconsequential truth about irreducibility and a false claim that the Darwinian story leaves a gap in the fabric of causal explanation”.

¹³² RORTY, RICHARD “Reply to Jean-Pierre Cometti” 172-174.

En su búsqueda de un asidero para dar un carácter absoluto a la racionalidad hay quienes ligan la “naturaleza de la racionalidad” --es decir, algo necesario inherente a ella, algo que tendría de manera esencial-- al método científico. Rorty incluye entre quienes razonan en esa línea a Kant y a Habermas.¹³³ Esa idea, uno de los diversos intentos de apoyar el absolutismo en los éxitos de las ciencias modernas, ha fracasado, se ha venido abajo por su propia base y ha perdido su sentido, al caer en el descrédito la idea positivista de la unidad de la ciencia y, además, negarse por la gran mayoría de los estudiosos de las ciencias que exista un método único de las mismas. Lo que resta como unitario en las ciencias modernas, tal como analizamos en el Capítulo 5, es en primer lugar, la utilización sistemática del ciclo predicción-comprobación como forma de llevar a la práctica la adecuación empírica y, a continuación, además, la orientación hacia la obtención de resultados. Pero entiendo que esas características no permiten el salto a lo necesario, o a lo absoluto. La primera porque no va más allá, por sí sola, de unas entradas sensoriales básicas, y la segunda por ser claramente dependiente de las culturas y sus objetivos.

Es necesario insistir en que la racionalidad humana, como práctica cognitiva que es, tiene una característica fundamental consistente en que su desarrollo y funcionamiento son sociales. Así lo muestran multitud de experimentos realizados en Psicología del Conocimiento y de datos recogidos por los antropólogos. Destacan las conocidas, y ya clásicas, experiencias realizadas por Lúriya (o Luria) en las que resultó claramente evidente el carácter cultural y aprendido de lo que en la cultura occidental llamamos racionalidad y de los procedimientos que derivan de ella.¹³⁴

En el mismo sentido de considerar las normas de la razón como complejas, plurales y no trascendentes, van las conclusiones de Longino tras su detallado análisis de los trabajos de la Sociología del Conocimiento Científico.¹³⁵ Entiende que hay que reconsiderar cómo caracterizamos en la Filosofía a la racionalidad y, también, a su actuación en los procedimientos de las ciencias. Yo añadiría que esa reconsideración debe empezar por el análisis de cómo se transforma la racionalidad si partimos de la consideración de una verdad pragmatista basada en el éxito, en este caso en el éxito de las predicciones sobre las entradas

¹³³ RORTY, RICHARD "Habermas and Lyotard on postmodernity" 170-171.

¹³⁴ LURIA, ALEXANDER *Cognitive Development. Its Cultural and Social Foundations* v-vii, 1-19, 161-164 et passim, o, en la traducción directa del original al castellano, *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*, 5-33, 186-189 et passim. Un análisis interesante de esas experiencias en relación con la temática de este trabajo es el realizado en VEGA, LUIS "Relativismo, verdad y lógica" 42-46.

¹³⁵ LONGINO, HELEN *The Fate of Knowledge* 11-41.

sensoriales que recibimos, y si consideramos, al mismo tiempo, las adaptaciones que producen esos éxitos y sus consecuencias sociales. Esto nos llevaría a la cuestión de si es ese conjunto de éxitos parciales acumulativos la explicación del "éxito generalizado" en el ámbito tecnocientífico.

Así mismo, el postestructuralismo francés se orienta a señalar los límites de la racionalidad considerándolos constituyentes previos del conocimiento. Deleuze y Guattari afirman que "la Razón" no es sino un concepto demasiado pobre para definir el plano de inmanencia que corta el caos y que dicho concepto está lejos del "Logos", concebido por los primeros filósofos griegos, que sí es un plano-cedazo que corta el caos y permite concebir una estricta inmanencia.¹³⁶ Esos primeros filósofos se oponen a personajes sacerdotales que conciben la instauración de un orden trascendente. Esos filósofos implican que toda pretensión de trascendencia es un grave error. Hay filosofía cada vez que hay inmanencia. Por su parte, Lyotard señala que se ha producido un desplazamiento desde considerar a la razón como un metalenguaje universal hasta constatar que hay una pluralidad de lenguajes formales y axiomáticos capaces de argumentar pero no coherentes entre sí.¹³⁷

Dentro de otra orientación filosófica de desarrollo totalmente diferente, vemos cómo la hermenéutica de Gadamer rechaza la posibilidad del conocimiento absoluto, por mucho que se utilice la razón.¹³⁸ Gadamer liga al cognoscente a su cultura de forma ineludible y afirma que nuestros prejuicios no sólo posibilitan nuestra comprensión sino que son parte inseparable de ella. A lo más que se puede aspirar es a la "fusión de horizontes". En definitiva, los procedimientos que llamamos racionalidad, y sus productos, las razones, son completamente relativos al contexto cultural.

Podemos decir, como resumen de este apartado, que:

1. No hay evidencia ninguna de que en la racionalidad actúe algún factor necesario o absoluto que dé a sus resultados una fijeza especial.
2. Los resultados de lo que entendemos por racionalidad son creencias que resultan depender de variables del contexto en que se producen tanto como cualesquiera otras creencias. Por tanto, no están libres de la ubicuidad del relativismo epistémico.

¹³⁶ DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FÉLIX *Qu'est-ce que la philosophie?* 45-46.

¹³⁷ LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS *La Condition Postmoderne. Rapport sur le Savoir* 64-68.

¹³⁸ GADAMER, HANS GEORG *Verdad y Método* 344-353, 372-377, 452-454, 475-478 et al.

CAPÍTULO 3.-UN MEJOR ANÁLISIS DEL RELATIVISMO

3.1 LA DEPENDENCIA Y LA CONTINGENCIA GENERALES DE LO HUMANO CAUSAS DEL RELATIVISMO. LA SUPUESTA OBJETIVIDAD

3.1.1 La contingencia y dependencia de todo lo humano y cómo afecta al conocimiento. La coexistencia de contingencia humana y determinismo.

Se define como contingente aquello que puede ser y puede no ser. Parece entonces que la contingencia de todo lo humano debería estar fuera de duda --entendiendo por “todo lo humano”, además de los propios seres humanos, lo sentido, causado o producido por alguno de dichos seres-- dado que todos y cada uno de los seres humanos son producto de un acontecimiento contingente que une a un determinado espermatozoide y un determinado óvulo proporcionando al resultado unas características genéticas concretas y diferenciadas. Son, por tanto, contingentes tanto la existencia de esa persona como el conjunto de características que tiene como base, sin perjuicio de que, a partir de ese momento, surja la necesidad de algunas de sus características una vez fijados el espermatozoide y el óvulo en cuestión. Por otra parte, también son contingentes las experiencias de esa persona que se van a sumar a lo genético configurando su cuerpo y su mente. A su vez, la contingencia de los grupos y sociedades humanas ofrece pocas dudas. Por tanto, dada la dependencia de lo social que tienen el ser humano y sus conocimientos, a partir de esa dependencia resulta estar presente un nuevo origen de contingencia.

Lo antedicho es claro. Nos parece, además, evidente partiendo del naturalismo afirmado en el apartado 1.1 y nos permite constatar que hay una contingencia radical y total del individuo humano ligada al hecho de ser un ente natural, un ser cuyo origen, existencia y características son completamente dependientes de circunstancias muy diversas. Podemos decir que esa existencia y características son dependientes de factores o variables que no

puede controlar y que ni siquiera conoce fehaciente y exhaustivamente.¹³⁹ Así pues, la existencia de ese ser humano, sus características y los acontecimientos con los que se encuentra dependen de unas causas que nunca puede conocer de modo total, y aún menos controlar. Ese desconocimiento del detalle de las causas que producen un acontecimiento es lo que habitualmente hace que digamos que ese acontecimiento depende del azar. Podemos, por tanto, decir que la existencia humana y sus vicisitudes dependen del azar.

La proclamación de esa dependencia no controlada no es sino otro modo de expresar que los avatares del ser humano, todo lo que le sucede, en particular lo que nos interesa aquí ahora, las creencias que pueblan su mente o surgen en ella, son consecuencia de un conjunto de relaciones causa-efecto de las que dicho ser humano no es consciente completamente y a las que no puede controlar. Esto es cierto aunque la afirmación la hagamos salvando el sentido restringido y antimetafísico en que Hume admite el concepto de causalidad y admitiendo que el ser humano tiene frecuentemente la sensación de que piensa y actúa con entera libertad.¹⁴⁰ Por tanto, como primera conclusión, podemos decir que las situaciones a las que se ve abocado el sujeto del conocimiento y que generan dicho conocimiento así como el contenido de ese conocimiento, sus creencias, son siempre contingentes, dependientes del azar, al menos desde su propio punto de vista ya que, como dice Sartre, “[...] lo posible viene al mundo por la realidad humana.”¹⁴¹ Lo existente es, en cierto sentido, lo necesario. La posibilidad y, por tanto, la contingencia, la introduciría la ignorancia de la mente humana tal como han señalado diversos autores, haciendo referencia a Spinoza.¹⁴²

Así, a partir del más arriba mencionado naturalismo y de la evidencia de que todo lo humano está en una situación de dependencia y contingencia, podemos decir que todo lo humano está en situación de relatividad, es decir, es relativo a diversas causas y, por tanto, también lo son sus creencias. En efecto, también están en esa situación todas las creencias dado que no son sino estados o productos de la mente de cada ser humano. La mente y sus

¹³⁹ Miriam Solomon en *Social Empiricism* 51-63, 137-141 et passim, refiriéndose a un producto humano muy destacado, el conocimiento científico, ha llamado a las variables que influyen en los resultados --para sustituir a la expresión “factores de sesgo”-- “vectores” sin más y también “vectores de decisión”. Es una denominación interesante pero que no me satisface completamente porque la mayoría de esos factores no pueden admitir con propiedad la denominación de “vector” pues no son expresables mediante un conjunto de n números ordenados y n ejes de referencia. Me parece preferible, de acuerdo con lo que comento más abajo, en el apartado 3.2, la denominación “variables independientes” con las matizaciones que allí hago.

¹⁴⁰ HUME, DAVID *An Enquiry concerning Human Understanding* 25-26, 55-57, 60 et alii

¹⁴¹ SARTRE, JEAN-PAUL *L'être et le néant* 142: “[...] le possible vient au monde par la réalité humaine.”

¹⁴² P. ej. SARTRE, JEAN-PAUL op. cit. 40 y DE SALAS, JAIME “El problema de la contingencia en Richard Rorty” 87.

estados tienen un origen causal, como cualquier otra entidad natural, y también tiene un origen causal cualquiera de sus productos, aunque esa causalidad nos sea desconocida en sus detalles.

De acuerdo con la definición dada en el apartado 1.1, el relativismo epistemológico consiste en la afirmación de la dependencia de las creencias --de su propia generación, de su contenido y de la afirmación de la atribución a las mismas de un cierto grado de certeza-- de muchas variables de orígenes diversos la mayoría de las cuales no pueden ser controladas --algunas ni conocidas-- por quien tiene la creencia. En efecto, por un lado, vemos el progresivo descubrimiento de efectos causales que actúan sobre lo mental y, por otro, comprobamos también que el conocimiento de muchos de ellos es materia exclusiva de especialistas.¹⁴³ Por tanto, constatamos que ese relativismo de las creencias es acorde con la atribución a las mismas de la contingencia y dependencia total que hemos puesto de manifiesto en los párrafos anteriores.

Esa importancia de la contingencia ha sido reconocida por la filosofía del s. XX. Así, Rorty la apoya y afirma lo siguiente:

Heidegger querría recapturar la conciencia de cómo era el tiempo antes de que cayera bajo la maldición de la eternidad, lo que éramos antes de que llegáramos a estar obsesionados por la necesidad de un contexto omniabarcante que nos subsumiría y explicaría [...]. Dicho de otra forma, le gustaría recapturar una conciencia de la *contingencia*, de la fragilidad y del riesgo de cualquier proyecto humano, una conciencia que la tradición ontoteológica ha hecho difícil conseguir porque tiende a identificar lo contingente con lo meramente aparente.¹⁴⁴ (Cursivas del original)

Y también:

Ver que [en el uso de nuestro vocabulario] no hay más que *simplemente nosotros* sería simultáneamente vernos a nosotros mismos --ver a Occidente-- como

¹⁴³ Además, puede afirmarse que, por ahora y en general, a la espera de futuros avances en neurociencia, conocemos poco sobre el funcionamiento de la mente.

¹⁴⁴ RORTY, RICHARD "Heidegger, Contingency and Pragmatism" en *Essays on Heidegger and Others* 34: "Heidegger would like to recapture a sense of what time was like before it fell under the spell of eternity, what we were like before we became obsessed by the need for an overarching context which would subsume and explain us [...]. To put it another way: he would like to recapture a sense of *contingency*, of the fragility and riskiness of any human project --a sense which the ontotheological tradition has made it hard to attain. For that tradition tends to identify the contingent with the merely apparent."

una contingencia y ver que no hay dónde refugiarse de la contingencia. [...] Si pudiéramos simplemente ver *eso*, cree Heidegger, entonces podríamos desprendernos de la voluntad de poder que está implícita en Platón y en el Cristianismo y que se hace explícita en el pragmatismo.¹⁴⁵ (Cursivas del original)

Añade además:

[...] Heidegger tiene dos cosas bastante diferentes que decir acerca de cómo es ahora Occidente: que es contingente y que está atrasado. Para decir que es contingente es suficiente mostrar cuán autoengañoso es pensar que las cosas *tuvieron* que ser como son, cuán provinciano es pensar que el vocabulario final del momento presente es "obvio" e "ineludible". Pero para decir que ese vocabulario está atrasado y contrastarlo con algo más primordial hay que dar a "primordial" algún sentido normativo [...] El único candidato a ese sentido normativo que puedo encontrar en Heidegger es el siguiente: una comprensión del Ser es más primordial que otra si hace más fácil captar su propia contingencia.¹⁴⁶ (Cursivas del original).

El apoyo de Rorty a la existencia de contingencia y relatividad generalizadas se hace aún más explícito, por ejemplo --dando dos referencias más entre las numerosas posibles-- cuando afirma que decir que algo es la verdad no es una explicación de nada. Es simplemente, dice, una alabanza vacía tradicionalmente dada a los escritores cuya nueva jerga hemos encontrado útil.¹⁴⁷ También se hace explícito cuando afirma:

La línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson sugiere que intentemos llegar al punto en el que ya no adoremos *algo*, en el que ya no tratemos a nada como casi-divinidad, en el que tratemos a todo --nuestro lenguaje,

¹⁴⁵ RORTY, RICHARD op. cit. 36: "To see that there is *just us* would be simultaneously to see ourselves --to see the West-- as a contingency and to see that there is no refuge from contingency. [...] If we could only see *that*, Heidegger thinks, then we might shake off the will to power which is implicit in Plato and Christianity and which becomes implicit in pragmatism." Por mi parte, no puedo aceptar la crítica a la "voluntad de poder" en el pragmatismo que hace Heidegger. Si esa supuesta voluntad de poder, voluntad de control del entorno, se orienta y se aplica a la utilidad para el mayor número de seres humanos --según "nuestro" criterio-- me parece muy defendible. Pero no es materia de este trabajo

¹⁴⁶ Ibid. 43: "[...] Heidegger has two quite different things to say about the way the West is now: that it is contingent and that it is belated. To say that it is contingent it is enough to show how self-deceptive it is to think that things *had* to be as they are, how provincial it is to think that the final vocabulary of the present day is 'obvious' and 'inescapable'. But to say that this vocabulary is belated, to contrast it with something more primordial. one has to give 'primordial' some kind of normative sense [...] The only candidate I can find in Heidegger is the following: an understanding of Being is more primordial than another if it makes it easier to grasp its own contingency."

¹⁴⁷ RORTY, RICHARD *Contingency, Irony and Solidarity* 7-8.

nuestra consciencia, nuestra comunidad-- como producto del tiempo y del azar.”¹⁴⁸(Cursivas del original).

En la misma línea, Longino nos recuerda que Foucault, al identificar los puntos de vista del sujeto que resultan privilegiados por las “epistemes” y afirmarlos como los factores --yo diría grupos de variables-- que controlan la generación del conocimiento, parece negar la autonomía del individuo.¹⁴⁹ Pero Longino entiende que Foucault se refiere en su negación al Sujeto idealizado e incondicionado de la epistemología moderna, al yo trascendente, capaz de la visión desde ningún sitio, que genera conocimiento del mundo completo, universal y eternamente válido. Longino considera que esa clase de conocimiento, su misma posibilidad, es una ilusión filosófica. Los individuos son afectados en grados diversos por los supuestos básicos y las reglas para producir conocimiento que actúan en sus contextos concretos. Es decir, añado yo, por sus circunstancias contingentes.

El análisis del relativismo, como vemos, pasa por el de la contingencia, y tiene que proseguir --tanto por parte de quienes no lo ven o lo rechazan como de quienes creen que siempre está presente-- haciéndose la pregunta: ¿Respecto a qué son relativas las creencias? o ¿de qué depende la creencia relativa? o ¿qué cosa es la que la hace relativa? La respuesta creo que es evidente y no puede ser otra sino que, como en cualquier fenómeno natural, hay causas contingentes de la generación de una creencia y de su credibilidad. De esas causas es de las que existe la dependencia comentada más arriba y de ellas procede la relatividad. Para el análisis de esas causas --en el que nos detenemos en el apartado siguiente, 3.2-- desde el punto de vista de su contingencia y la dependencia que generan, entiendo que es interesante considerarlas variables independientes de las que son función las creencias y aplicar, en cuanto sea procedente, las nociones matemáticas básicas al respecto.

Como consecuencia de esa acción de las variables que actúan sobre una creencia, de las que, por tanto, esa creencia tiene una dependencia, se produce lo que tradicionalmente se ha llamado un “sesgo” --denominación que, generalmente, se ha dado cuando se quería

¹⁴⁸ RORTY, RICHARD *Contingency, Irony and Solidarity* 22: “The line of thought common to Blumenberg, Nietzsche, Freud and Davidson suggest that we try to get to the point where we no longer worship *anything*, where we treat nothing as a quasi divinity, where we treat everything --our language, our conscience, our community-- as a product of time and chance.”

¹⁴⁹ LONGINO, HELEN *The Fate of Knowledge* 145-148.

destacar que la influencia detectada no se consideraba deseable.¹⁵⁰ Pero lo verdaderamente importante es, por una parte, que se han identificado “sesgos” no detectados en cada caso por quienes tienen la creencia o quienes la analizan y, por otra, la dependencia que se detecta en el proceso de formación de la creencia. El relativismo consiste en la afirmación de que la atribución a las creencias del grado de certeza que las caracteriza, y comenzando por su propia existencia, depende de muchas variables de orígenes diversos la mayoría de las cuales no pueden ser controladas, algunas ni conocidas, por quien tiene la creencia. Dicho de otra forma, el relativismo consiste en pensar que todas las creencias, incluido el mismo relativismo, son contingentes. Por tanto, como ya hemos mencionado, consiste en negar todo absolutismo.¹⁵¹ Queda así caracterizado el relativismo ubicuo o global que hemos definido desde un punto de vista formal en el punto 1.1.3. Esa dependencia múltiple hace aceptable la denominación de Margolis, para el relativismo tradicional, como “relacionismo”, aunque no las conclusiones a que llega en su contra.¹⁵² La denominación resulta aceptable porque puede entenderse que así se apunta a la identificación del origen de las creencias, de todas ellas, en las múltiples relaciones, las múltiples variables, que influyen determinándolos en los productos de la mente del sujeto humano.

Adicionalmente, pienso que la aceptación de la contingencia no tiene que derivarse de, ni ser subsidiaria a, la crítica del positivismo y el cientifismo --aunque indudablemente tenga consecuencias importantes para la fundamentación de dichas críticas. También creo que es defendible que esa aceptación --es decir, la calificación de unos u otros sucesos como contingentes-- que es una decisión humana, es compatible con el simultáneo reconocimiento de la existencia de un determinismo --que puede hacerse efectivo a nivel microfísico, macrofísico u otros. La contingencia, como aquí está concebida, va ligada a la constatación de la “dependencia incógnita”, es decir, de una dependencia de variables múltiples cuya identificación total, determinación de sus mecanismos de acción y estimación o medición de sus efectos nos son desconocidas. Por tanto, su resultado, reconocemos, está fuera de nuestras posibilidades de cálculo o ni siquiera de estimación o, según los casos, incluso de comprensión. Eso mismo es lo que se ha pensado siempre en nuestra cultura respecto a los acontecimientos que se han calificado como dependientes del azar --por ejemplo el resultado

¹⁵⁰ Ejemplos muy frecuentes y destacados han sido los numerosos casos de detección de sesgos de género por parte de la Filosofía de la Ciencia feminista

¹⁵¹ Volvemos a la cuestión del relativismo como antiabsolutismo en el apartado 3.4 por considerarla de importancia máxima.

¹⁵² MARGOLIS, JOSEPH *The Truth About Relativism* 78-86, 103-118 et passim.

del lanzamiento de una moneda o un dado-- cuya determinación física, al no ser analizable y calculable detalladamente por nosotros en las circunstancias concretas de esos lanzamientos, nos hace considerar que el resultado depende del azar y es absolutamente contingente desde el punto de vista humano. Por tanto, contingencia desde el punto de vista humano no excluye determinismo.

Este enfoque de la contingencia puede interpretarse también como un materialismo, materialismo aleatorio, que se opone al materialismo de la teleología y la necesidad y, como tal, ha sido defendido por Althusser en sus últimos escritos.¹⁵³ Podemos, por tanto, decir que ese énfasis en el materialismo y la contingencia se encuentra también en desarrollos marxistas.

3.1.2 Generación de las creencias. La supuesta objetividad como anclaje contra la contingencia del conocimiento, el objetivismo como absolutismo

Hemos visto en el punto anterior que el naturalismo nos lleva a reconocer la contingencia de todo lo humano. Esa contingencia, en cuanto a los productos de nuestra mente, resulta de las variables que determinan causalmente nuestras creencias en un momento dado o de otras análogas que pueden no haber actuado aún en nuestra mente. Así la contingencia establece la relatividad, la dependencia, de esas creencias y, por tanto, del conocimiento. Entre esas variables es interesante destacar desde el primer momento, como hace Kölbel, las reglas a que se tienen que atener las creencias y su generación y que hemos aprendido al aprender nuestro lenguaje y la forma de razonar con él.¹⁵⁴ Entre esas reglas, más o menos conscientes, habrá algunas --cruciales éstas para la generación de creencias en la investigación científica-- para determinar qué entradas sensoriales justifican qué creencias, qué creencias justifican qué otras creencias, qué acción está justificada por qué creencias, en qué contenidos se admiten o no desacuerdos, etc. Queda así claro que lo que correctamente se puede creer o no, depende de, es relativo a, quienes nos enseñan a hablar y pensar, por tanto, a la cultura y subcultura en que se está. Esa contingencia de la justificación de las creencias que generan las culturas y subculturas es, evidentemente, una de las causas principales de la contingencia y la relatividad de dichas creencias.

¹⁵³ V. ALTHUSSER, LOUIS "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre" 554-557.

¹⁵⁴ KÖLBEL, MAX "Faultless Disagreement" 66-72, 69 n. 16 et alii.

Está reconocida así mismo por diversos autores la posibilidad de que las creencias estén ligadas a determinadas características del sujeto en que se generan, a su “punto de vista”.¹⁵⁵ Ello da entrada a una dependencia y relativización más: la que se produce --no sabemos en qué grado-- respecto al sujeto que piensa la creencia, el que tiene el conocimiento. Esa dependencia se genera, además, en interacción con la cultura en que se desenvuelve ese sujeto y que, por ejemplo, puede reaccionar de maneras muy diversas ante características físicas, origen étnico, etc. de esa persona y condicionar, relativizar, así sus creencias. Un ejemplo claro, y muy conocido, es el de la asunción por los miembros de etnias o grupos sometidos de las creencias que sobre ellos tienen los grupos dominantes, como ha sido empíricamente constatado por la Sociología y la Psicología Social.

Lo fundamental, una vez más, desde el punto de vista que estamos considerando ahora, es que esas reglas de generación y manejo de creencias son contingentes, relativas. Las cadenas de relativización, que no son sino cadenas causales, se extienden en todos los sentidos --aquí en el de la influencia de los grupos--, y el ser humano, con frecuencia, las desconoce y, casi siempre, no puede controlarlas. Por ello, en lógica consecuencia, Rorty afirma que no debemos intentar calificar y segmentar nuestro conocimiento mediante distinciones epistemológicas. No debemos pensar que hay ciertas fuentes de conocimientos que son especialmente fiables y otras que no lo son.¹⁵⁶ Por mi parte, pienso que, refiriéndonos al conocimiento científico, esa opinión de Rorty es matizable en función de su posible, o no, aplicación a determinadas predicciones que se ponen de manifiesto en el análisis de la generación de ese tipo de conocimiento. Esa afirmación puede, por tanto, ponerse en duda en función de lo que nuestra cultura o nosotros consideremos como “fiable”. Desarrollo esta cuestión, de aparición recurrente en toda la epistemología y, por tanto, en este trabajo, en el apartado 5.2.

Rorty relaciona clara y repetidamente su nunca reconocido relativismo con la contingencia de lo humano.¹⁵⁷ Lo vemos cuando afirma, en lo que puede considerarse su testamento intelectual, lo siguiente:

“[...] lo que se considera un buen razonamiento es tan relativo a circunstancias contingentes como lo que se considera una buena lista de lecturas. El razonamiento

¹⁵⁵ V. como dos ejemplos en ámbitos muy diversos: KÖLBEL, MAX “Faultless Disagreement” 69 y 72 y GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* 5-6, 15-16, 81 et passim.

¹⁵⁶ RORTY, RICHARD “Habermas and Lyotard on postmodernity” 172 et al.

¹⁵⁷ Dedicamos el apartado 4.3 a Rorty para detenernos más en sus ideas en relación con el relativismo.

no es una grúa que lo pueda elevar a uno fuera de su tiempo y lugar concretos. Sólo la imaginación puede hacer eso, pero simplemente le llevará a uno a otra ubicación y no vencerá su finitud --el hecho de que sus más preciadas creencias son simplemente lo mejor que uno ha podido remendar junto a partir de los materiales que la suerte ha puesto a su disposición.”¹⁵⁸ (Subrayados míos)

Se ha pretendido utilizar la idea de “conocimiento objetivo” como antídoto contra el relativismo. La cuestión queda planteada a partir de la observación de que el ser humano determina los objetos atribuyéndoles una relativa fijeza para diferenciarlos dentro de su entorno experiencial. El ser humano sabe que esa fijeza es relativa, sabe que los objetos son temporales, finitos, su percepción contingente y sabe que esa finitud es, en muchos de los casos, del mismo orden que la de los humanos, en especial para los objetos cotidianos. Sin embargo, se ha tomado a la objetividad como forma de anclar el conocimiento a algo fijo y superar así la contingencia. Se ha pretendido que el objeto del mundo físico tenga un cierto carácter de absoluto y se ha supuesto que así adquiriría también ese carácter el conocimiento que dependa sólo del objeto, el conocimiento que tenga objetividad. Ya en el apartado 1.3, a propósito de las relaciones entre relativismo epistemológico y pragmatismo, caracterizamos a la objetividad como un ideal, inalcanzable si es que se pretende que esa objetividad sea completa o absoluta, por lo que no nos repetiremos aquí. Lo que nos interesa ahora es que el grado de objetividad que conseguimos en cualquier investigación, o en cualquier juicio aislado, no se libra de la dependencia y contingencia antes descritas.

En ese sentido, se puede afirmar que el objetivismo, como supuesta solución a la contingencia del conocimiento, no puede tener éxito pues no resulta ser más que otro absolutismo sin posible justificación. En efecto, nadie ha podido mostrar que exista una correspondencia de los contenidos de la mente con algo externo, con “la realidad”, y que no tengan dependencia esos contenidos de esa mente y, en consecuencia, de sus circunstancias. No es posible salir de la ubicuidad que tienen la dependencia y el relativismo epistémico, que va con ella, porque las creencias pertinentes, respecto a los objetos individualizables, no pueden depender, y no dependen exclusivamente de esos objetos. Ejemplos clásicos, entre los

¹⁵⁸ RORTY, RICHARD “Intellectual Autobiography” 3-4: [...] what counts as a good argument is as relative to contingent circumstance as what counts as a good reading list. Argumentation is not a skyhook that can lift one out of one’s particular time and place. Only imagination can do that. But imagination will simply transport one to another location. It will not overcome one’s finitude --the fact that one’s own most precious beliefs are just the best one has been able to cobble together out of the materials chance has put at one’s disposal.” En el punto 4.3.1, del apartado dedicado a Rorty, se da más completa esta importante cita.

numerosos posibles, son los experimentos realizados con las llamadas “figuras ambiguas” que muestran las aportaciones de la percepción de cada sujeto.

Podríamos entrar también en el aspecto óptico del relativismo objetual pero ello nos llevaría fuera del ámbito de este trabajo, aunque hemos hecho algunas consideraciones al respecto en el apartado 1.2 al comentar la posible fundamentación metafísica del relativismo epistémico.

3.1.3 El relativismo definido a partir de la contingencia

Como conclusión y resumen de este apartado daremos aquí una definición del relativismo epistémico ubicuo, o global, que recoja su íntima relación con la contingencia de lo humano. Ya hemos dado una primera aproximación a las definiciones del relativismo en el apartado 1.1 pretendiendo en él un enfoque de mera clarificación lógica.

Así, con un enfoque más orientado a la contingencia, podemos afirmar que el relativismo epistémico global o ubicuo es la constatación de que la existencia y contenido de todos los productos mentales --conocimiento, creencias en general, juicios, etc.-- dependen de una diversidad de variables cuya presencia y acción, o no, en cada caso concreto, desconocemos o nos es imposible precisar en el estado actual de la investigación pero que podemos razonablemente suponer que son variables ligadas a las circunstancias, presentes y pasadas, del sujeto de esas creencias.

Podemos, por tanto, insistir en lo que ha sido la idea central de este apartado: la contingencia y la dependencia son la causa del relativismo. Como están siempre presentes, hacen que el relativismo esté siempre presente. Las creencias de todo sujeto son contingentes, por tanto, son relativas.

3.2 LOS “MARCOS DE REFERENCIA”, SUS COMPONENTES, LAS VARIABLES ACTUANTES EN LA RELATIVIZACIÓN, Y SUS MODELOS

3.2.1 Las influencias sobre las creencias: sus orígenes y su formalización

Hemos defendido en el apartado anterior que las creencias son un fenómeno natural y, como tal, deben tener causas naturales. Esas causas que influyen en, y/o determinan, las creencias podemos considerar, como es factible en todo tipo de análisis, que son variables independientes que actúan en el fenómeno que constituye cada creencia, a la que podemos considerar la variable dependiente. Su relación será, por tanto, la que viene definida por el concepto habitual de función y todo ello nos va a permitir formalizar el fenómeno de manera interesante. Hay autores que, en lugar de variables, hablan de “parámetros”, pero ello no añade nada ni cambia sustancialmente la cuestión ya que un parámetro, en el análisis de una función, no es sino una variable independiente a la que se quiere dar una relevancia especial por motivos de conveniencia para el análisis de los valores que toma la variable dependiente o para su representación.¹⁵⁹

Los factores causales, las variables independientes que actúan causalmente influyendo en una variable dependiente determinada --es decir, aquellas de las cuales podemos inferir esa actuación-- pueden ser múltiples. Esto parece que es el caso de las creencias las cuales, por simple intuición, podemos ya inicialmente considerar que tienen orígenes muy diversos. Esto complica los análisis pero no es inconveniente para una formalización matemática.

Podemos y debemos, por tanto, escribir que una creencia, C_K , es función de un conjunto de variables $\{x_i\}$, que son sus causas, en la forma:

$$(I) \quad C_K = f(\{x_i\})$$

Evidentemente, “f”, es la función, que nos es desconocida, mediante la cual las

¹⁵⁹ V. p. ej. que KÖLBEL en "How to Spell Out Genuine Relativism and How to Defend Indexical Relativism" 282 comienza llamándole “función” a la relación entre los valores de verdad de la frase y su contexto más sus circunstancias de evaluación. En consecuencia, la denominación normal y más correcta para dichos contexto y circunstancias sería la de “variables”. Pero más adelante, sin explicar la razón, comienza a llamarles “parámetros”.

variables x_i , a las que nos podemos referir como variables independientes o variables explicativas, dan lugar a la creencia C_K a través de los mecanismos de funcionamiento de la mente humana.

En los análisis habituales en filosofía epistemológica es frecuente denominar a las causas que actúan sobre las creencias, los juicios, o las decisiones, “factores”.¹⁶⁰ Podemos, si nos parece oportuno, llamar “factores” a las variables que determinan la creencia o que, al menos, influyen en ella. La denominación no será un problema importante. Pero también es habitual agrupar en esos “factores”, de manera no bien precisada --con lo que comienzan las complicaciones--, las causas de la creencia o las influencias que actúan sobre ella, haciendo la agrupación bajo entes o conceptos surgidos en ramas diversas de la Filosofía o en otras disciplinas. Se utilizan las denominaciones de esos conceptos para hablar de lo que influye en la creencia --o en otros productos mentales-- tomándolos, aparentemente, como si fueran, como conjunto y directamente, el origen de la influencia. Desafortunadamente, eso tiene como consecuencia una gran falta de precisión. Así, se habla, en ese sentido, de “marco de referencia”, de “contexto”, de “circunstancia”, de “estructura conceptual”, de “estructura categorial”, de “paradigma”, etc., como las variables independientes --cuando no es de conceptos aún más generales como “forma de vida”, “visión del mundo”, “lenguaje”, “cultura”, etc.¹⁶¹ Pero todos ellos no son sino “contenedores” de contornos muy borrosos, elegidos con más o menos acierto, de las variables causales de las que debe entenderse que depende una creencia o, con menos precisión, de las que se entiende que dependen las creencias en general. De esa manera se deja el análisis en un nivel intermedio e impreciso que suele aclarar muy poco.

Si se pretende avanzar en un análisis más preciso, aunque por ahora no se pueda profundizar con seguridad mucho, a la espera de los avances en neurociencia, habría que decir que esos conceptos generales, que tanto se mencionan, más que ser las variables que influyen en el conocimiento son conjuntos de variables y que en ellos puede pensarse que

¹⁶⁰ Por ejemplo hemos visto en el apartado 3.1, comentándolo en la nota 139, que SOLOMON comienza hablando de “factores de decisión” o “factores de sesgo” pero afirma que prefiere cambiar la terminología y pasar a denominarlos “vectores”.

¹⁶¹ Pueden verse, por ejemplo, las relaciones, descripciones y comentarios que, en esa línea de pensamiento, se incluyen en SWOYER, CHRIS “Relativism” Apartados 1.1 y 3.1 a 3.7 (pp. 3 y 29-39) en donde presenta como variables precisamente a las agrupaciones o categorías de “lenguaje”, “cultura”, “periodo histórico”, etc., cayendo en una generalización muy defectuosa, mientras que considera como “aspectos” de las variables, por ejemplo, a las características del lenguaje. Tampoco evita hablar adicionalmente de “factores” al referirse tanto a las variables independientes como a las dependientes.

están incluidas algunas variables que influyen decisivamente --unas u otras según los casos-- en la generación, características y cualificación de las creencias. Esa descripción de la situación es válida para los distintos ámbitos que suelen distinguirse en el conocimiento: conocimientos del sentido común, científicos, morales, estéticos, etc. Por mi parte, considero que un análisis preciso debería comenzar por el estudio de una creencia concreta de un sujeto concreto para determinar qué influye en ella. Lo contrario lleva a deslizarse a generalizaciones imprecisas en nuestro nivel actual de conocimientos. Muchas veces ni siquiera se considera que el “marco de referencia”, o denominación análoga, no será probablemente el mismo --aun para un único sujeto-- en relación con la determinación de creencias correspondientes a dominios de acción diferentes, por ejemplo, creencias morales, creencias científicas y creencias respecto a la vida cotidiana. Por otra parte, la investigación para la determinación de modelos explicativos sería, evidentemente, demasiado ambiciosa si intentara, en el momento presente, ni siquiera aproximarse a la determinación de la función general “F”. Lo lógico será que trate de encontrar, buscando lo más simple, la forma en que se relaciona una variable explicativa concreta con la creencia concreta de la que se trate. Volvemos sobre ello en el punto siguiente. En esa línea de concreción de la investigación podemos considerar que se han realizado, por ejemplo, muchas de las investigaciones sobre los efectos en las conceptualizaciones que hacen los sujetos en relación con las diferencias en características concretas de los lenguajes naturales, por ejemplo, el contenido de los verbos de movimiento en inglés y castellano o las diferencias en el género de objetos diversos en alemán y castellano.¹⁶² Dichas investigaciones han resultado favorables a la hipótesis de las estructuras conceptuales y su influencia.

Sin embargo, las agrupaciones de las variables independientes --como “cultura”, “marco conceptual”, etc.-- no obstante el error que suponen en el enfoque general e inicial de análisis, tienen utilidad para ayudarnos a detectar, rastreando sus distintas caracterizaciones y componentes, las variables que influyen en las creencias. Así, puede indicarse, como una primera aproximación sistemática, que el entorno de una mente humana es divisible en entorno personal --divisible a su vez en genético, constitucional, experiencial y posicional--, entorno físico --divisible en objetual y ambiental-- y entorno social --divisible en histórico,

¹⁶² V. p. ej. BORODITSKY, LERA; SCHMIDT, LAUREN Y PHILLIPS, WEBB (2003) “Sex, Syntax and Semantics” a partir del género y las investigaciones de TALMY, L., SLOBIN, D. I., y NAIGLES, L. R. y TERRAZAS, P. --citadas en TAYLOR, KENNETH “Conceptual Relativism” 176-- a partir de las diferencias en cómo los verbos expresan los modos del movimiento.

cultural y subcultural. De todos esos entornos es posible que surjan las variables que influyen en la causación de creencias.

Un ejemplo claro de variable independiente o de entrada --de las más importantes en la función generadora de creencias pero también susceptible de ser considerada como una agrupación de variables en un enfoque más gradual y manejable-- es el lenguaje que habla el sujeto, como hemos señalado más arriba. Se trata de una variable compleja que surge del entorno social, de los grupos de su cultura y subculturas así como de su historial de experiencias personales y que, además, podría, y debería, descomponerse en las diversas características del lenguaje de posible influencia en las creencias, que pasarían a ser las variables independientes de las expresiones (I), ya indicada más arriba, y (II) que comentamos a continuación.

Otro ejemplo nos lo da la noción de “marco conceptual”, o “estructura conceptual”, también de uso frecuente como referencia simplificada e integradora de las variables generadoras o modificadoras de creencias. Se diferencia de los ejemplos anteriores en que con dicha noción se realiza una simplificación mayor puesto que se parte ya de un ente ubicado en la mente del sujeto: su estructura conceptual. La noción de marco o estructura conceptual ha sido objeto de diversas e intensas polémicas, en especial a partir de su intento de negación por Davidson, pero no ha podido ser eludido el hecho de que lo que tiene entrada en la mente, o se genera en ella, tiene que ser objeto de adaptación mutua con lo allí preexistente.¹⁶³ En el apartado siguiente, 3.3, hacemos una consideración específica de la noción de la estructura conceptual como origen de variables relativizadoras del conocimiento.

Esas agrupaciones, que acabamos de comentar, de las variables independientes sugieren una formulación más detallada de la función generadora de creencias --esbozada como (I)-- indicando, por ejemplo, que una creencia, C_K , de un sujeto S_L , está determinada por, es función f , de un conjunto de variables $\{v_i\}$, de origen personal, otro conjunto de

¹⁶³ La exposición por DAVIDSON de su posición que más ha sido comentada es la que hace en el artículo “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” y entre quienes la rebaten con fuerza, y, a mi entender, con plena razón, están: PUTNAM p. ej. en *Ethics without Ontology* 48-51 y en “Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism”; RORTY en “The World Well Lost” --aunque en otros escritos apoyara la posición de Davidson; TAYLOR en “Conceptual Relativism” 171-171a4; MARGOLIS p. ej. en “The Truth About Relativism” 83-85, 104-107 y BLACKBURN en “Conceptual Schemes” 168-169.

variables, $\{u_i\}$, de origen físico y otro conjunto de variables de origen social, $\{w_i\}$.¹⁶⁴ Así la formulación (I) pasaría a expresarse más detalladamente de la siguiente manera:

$$(II) \quad C_K = f(v_1, v_2, \dots, v_i, \dots, v_n, u_1, u_2, \dots, u_i, \dots, u_m, w_1, w_2, \dots, w_i, \dots, w_l)$$

Ese conjunto $\{x_i\} \equiv \{\{v_i\}\{u_i\}\{w_i\}\}$ de todas las variables independientes podemos considerarlo como la razón determinante, o razón suficiente, de la creencia C_K del sujeto S_L . Todas esas variables son causas de la creencia y de sus características. El hecho de que no podamos conocerlas y controlarlas exhaustivamente nos lleva, como exponíamos en el apartado anterior, a considerar contingentes a las creencias. Éstas, si surgen, y las características con las que surjan, serán siempre relativas a dichas variables. Por tanto, también lo serán --en un sentido amplio-- a las agrupaciones de las mismas de las que habitualmente se habla, aunque tengan un carácter borroso y sean poco adecuadas para el análisis u otro tipo de investigación.

Entre las variables de más interés, dentro del conjunto $\{w_i\}$ de las que tienen origen social y pueden influir en las creencias, parece conveniente mencionar la valoración que de cada creencia hagan las distintas comunidades en las que participa el sujeto. Así, se nos presenta la debatida cuestión de la existencia o no de “justificación epistemológica” de esa creencia. No creo, sin embargo, que la acción de esa variable requiera un tratamiento distinto de la acción de otras respecto a las que la epistemología ha debatido menos. Como ejemplo de esa similitud de mecanismos de acción se puede comentar que la creencia de Einstein en que espacio y tiempo no podían ser independientes fue, posiblemente, influida por creencias diversas de otros estudiosos de la Física que Einstein relacionó con sus reflexiones y estudios al respecto. Sin embargo no se dejó influir prioritariamente --en este caso la influencia actuaba en contra-- por la creencia de falta de “justificación” para esa interdependencia de tiempo y espacio, falta de “justificación” mantenida firmemente por la mayoría de las comunidades relevantes de las que Einstein formaba parte. El caso ejemplifica que la acción de las variables independientes en la generación de creencias puede ser muy diversa e

¹⁶⁴ Una complejidad adicional en el caso de las variables de origen social es que muchas de ellas pueden entrar dentro de lo que actualmente se denomina, según los diversos autores, “conocimiento social”, “conocimiento colectivo”, “cognición colectiva”, “cognición distribuida”, etc. Ha sido objeto recientemente de numerosas publicaciones y es tema que podría ser objeto por sí solo de otra investigación doctoral y que muestra los rápidos cambios en la consideración del conocimiento humano que se vienen produciendo. No entraremos en este trabajo en la cuestión del conocimiento colectivo salvo alguna alusión ocasional.

idiosincrática llevando, o no, a la justificación por el sujeto haya, o no, justificación comunitaria.¹⁶⁵

3.2.2 Algunas hipótesis y modelos sobre la acción de las variables que influyen en las creencias y sus grados de acción.

Antes de entrar en algún detalle referente a los modelos que es posible desarrollar a partir de la representación funcional general más arriba esbozada hay que señalar algunas orientaciones que pueden servir de base. En primer lugar, que las acciones de las variables independientes, a través de la función conformadora de creencias, pueden tener lugar inicialmente de forma coetánea a dicha formación o haber tenido su origen anteriormente con un desfase temporal que puede ser muy largo, incluso extenderse a lo largo de toda la vida del sujeto. En efecto, son indudables las capacidades de retención de la mente y la forma, muchas veces extendida en el tiempo, en que se realizan los aprendizajes. Nada impide, por tanto, que la acción de determinadas variables se ejerza después de una retención en la memoria durante un tiempo más o menos largo.

Como ya se ha mencionado, entendemos que no puede dudarse de la existencia en la mente de contenidos previos a la generación de una creencia, previos al procesamiento de una entrada sensorial, etcétera, que tienen influencia en esos procesos funcionales de formación de creencias y de sus contenidos. Ello va ligado a la conocida cuestión del debate filosófico sobre si la mente aporta o no algo a todo lo que representa, o conoce, partiendo de lo externo a ella, sobre la existencia o no de "estructuras", contenidos, o, en general, influencias que la mente aporta a todo conocimiento. A este respecto la expresión más clarificadora quizás no sería la de "estructuras aportadas por la mente" sino la de "estructuras preexistentes en la mente" lo cual dispone de una evidencia irrefutable pues en la mente está todo el aprendizaje relevante que, desde su nacimiento, ha hecho la persona que recibe la entrada sensorial, el lenguaje, los supuestos básicos de su cultura, las teorías que puedan tener alguna relación con esa entrada sensorial, o con ese nuevo conocimiento, etc.

¹⁶⁵ El caso de Einstein ha sido objeto de diversos e interesantes estudios. Pueden destacarse en relación con lo indicado los contenidos en FINE, ARTHUR *The Shaky Game. Einstein realism and the Quantum Theory* y los de ZAHAR, ELIE "Why did Einstein Programme supersede Lorentz's" y *Einstein's Revolution: A Study In Heuristic*.

Por otra parte, en cuanto al grado de la acción causal de las variables independientes sobre el conocimiento, o sobre las creencias, no es necesario hacer ningún supuesto a priori. A veces se supone --por críticos del relativismo deseosos de construirse un “maniqueo” fácilmente rebatible-- que si existe la acción relativizadora de una o más variables independientes tiene que haber un condicionamiento total del sujeto. Pero no es necesario que los sujetos estén “enteramente condicionados”, o las creencias enteramente determinadas, pues basta que los sujetos o las creencias estén “afectados en grados diversos ” para que se siga que hay una relatividad, una dependencia del conocimiento que se crea respecto de esa variable independiente.¹⁶⁶ Esa dependencia, sea completa o no, apoya la relatividad del conocimiento y esa relatividad existe haya o no dependencia epistémica completa del sujeto respecto a la comunidad y a sus creencias básicas o respecto a otras variables concretas. Considero que la dependencia completa sólo podría tenerse en cuenta cuando se pudiera considerar simultáneamente el conjunto de todas las variables independientes. Por otra parte, opino que es lógico pensar que esa relatividad del conocimiento aumenta con la autonomía del sujeto puesto que equivaldrá a una mayor presencia de variables relativizadoras de origen personal. (Puede verse mi documento de trabajo “Consideraciones sobre la observación y su comprobación como bases del conocimiento científico: ¿es posible su liberación de lo relativo?” de 18/01/2011 donde considero el papel normalizador, por tanto, de eliminación de variables relativizadoras, presente en la acción de la comunidad en los procesos de desarrollo del conocimiento científico.¹⁶⁷)

Si pretendemos pasar a la creación de modelos de análisis y consideramos las creencias un hecho natural, la investigación más adecuada y más segura sobre alguna de ellas deberá ser de carácter empírico. Evidentemente, las fórmulas (I) y (II), que expresan con generalidad la dependencia de las creencias de variables independientes a determinar, resultarían demasiado abiertas y demasiado complejas para utilizarlas como modelos de una creencia determinada en una investigación empírica concreta. Dicha investigación, en el caso más simple --que podemos tomar como ejemplo y que incluiría sólo una variable independiente-- podría partir, como ejemplo, del modelo parcial proporcionado por una función de la forma:

¹⁶⁶ Pueden verse exposiciones sobre esta cuestión en LONGINO, HELEN *Science as Social Knowledge* 202-204 y *The Fate of Knowledge* 86-88 y 145-147 referentes en particular --y nos sirve como ejemplo-- al caso en que las variables independientes fueran el episteme foucaultiano o algunos de sus componentes como variables importantes que influyen en las creencias que acepta el sujeto.

¹⁶⁷ Está consultable en <http://pedrofbujarrabal.tripod.com>

$$(III) \quad C_K = g_1(w_L)$$

En la que w_L es una variable independiente concreta del grupo de variables de origen social; C_K es una creencia de un individuo y g_1 una de las funciones más simples posibles, la que hace corresponder la característica "estar presente" de la variable independiente con la característica "estar presente" de la variable dependiente --es decir, de la creencia.

Así, un ejemplo muy simple del modelo definido por (III) puede ser cualquiera en que la función g_1 sea una muy sencilla, la que hace depender una determinada creencia de un sujeto de la presencia o no en la mente del sujeto de otra creencia determinada, como puede ser una creencia básica de una cultura. Esa creencia básica resulta ser la variable independiente que estamos considerando. Como simple ilustración, la creencia básica de origen cultural puede ser: "Existen mujeres (u hombres, según la cultura) que son brujas (o brujos) y son malévolas (o malévolos)" y la creencia derivada sería "Creo que en algún momento de mi vida puedo verme afectado por la acción de alguna bruja (o brujo)". Una representación gráfica de la función g_1 puede ser:

w_L = Creencia en la existencia de brujos	C_K = Puedo verme afectado por la brujería
Está presente	Está presente
No está presente	No está presente

Evidentemente bastaría una investigación empírica confirmatoria sobre una muestra suficiente de un universo de miembros de esa cultura para poder inferir, con las salvedades habituales, la existencia en ese universo de la dependencia entre variables, en este caso entre creencias, en la forma: "Está presente la creencia w_L " \rightarrow "Está presente la creencia C_K ", sin que en este caso el símbolo de implicación lleve consigo una relación apodíctica, sino solamente una relación estadística con alto grado de probabilidad.

Un ejemplo un poco más complejo sería el que investigara, de manera indirecta, como ya se ha hecho repetidamente, la posible influencia de estructuras conceptuales, en este caso ligadas al lenguaje natural que se habla, sobre creencias que asocian determinados conceptos.¹⁶⁸ Si se considera la cuestión del género, como podrían ser otras, y se comparan

¹⁶⁸ V. nota 162.

dos lenguajes, por ejemplo el alemán y el castellano que difieren en el género que atribuyen a numerosas palabras, se puede centrar en dichas palabras la investigación. La función, en este caso sería:

$$(IV) \quad C_M = g_2(w_P)$$

La variable independiente, w_P , es el género atribuido en uno y otro lenguaje a una serie de palabras, por ejemplo “sol”, y la variable dependiente es la posibilidad de que se creen asociaciones de esa palabra con otras nociones ligadas a lo femenino o a lo masculino en un ámbito cultural que abarque ambos lenguajes. Entonces la creencia dependiente, C_M , será la existencia de esa asociación.

La tabla descriptiva de la función g_2 podría ser:

Característica que es la variable independiente, w_P :	Creencia que es la variable dependiente, C_M :
Género del término “Sol”= femenino	Asociación de “Sol” a la fecundidad
Género del término “Sol”= masculino	Asociación de “Sol” a la fuerza o al poder

Vemos, por tanto que, con los tests con los que se han investigado esas asociaciones de conceptos, o con otros similares, es posible estudiar la dependencia de determinadas creencias referentes a la ubicación del concepto a que se refiere esa creencia en la estructura del lenguaje. Así, lo que sugiere un término, o lo que sugiere lo representado, depende de la variable cultural que es el género que tiene atribuido dicho término. Dicho en otras palabras, las creencias sobre los atributos adecuados por ejemplo al Sol, a un puente, etc. dependen del género con que los maneja el sujeto.

Estos ejemplos pretenden simplemente mostrar una primera aproximación a las posibilidades de investigar empíricamente la dependencia de las creencias partiendo del patrón general que presentan las fórmulas (I) y (II). Se constata así que las investigaciones científicas al respecto, es decir, las investigaciones de la aparición de la creencia como fenómeno natural, dependiente de variables contingentes, son factibles. Naturalmente en esas

investigaciones se iría introduciendo una complejidad progresiva. Está quedando planteado un programa de investigación que parece de interés.

3.3 LOS ORÍGENES Y LAS MANIFESTACIONES DEL RELATIVISMO EPISTÉMICO. EL RELATIVISMO CONCEPTUAL

3.3.1 Las diferenciaciones del relativismo por su origen y por el dominio de pensamiento afectado

Hay bastante confusión en las descripciones de las manifestaciones del relativismo epistémico. Esa confusión se genera al no diferenciar claramente los distintos tipos de clasificaciones y, por tanto, las clases del relativismo que se quieren distinguir. Entiendo que deberían tenerse en cuenta los siguientes criterios:

- Las distintas causas del mismo, es decir, las variables independientes concretas que actúan en su aparición que, como señalábamos en el apartado 3.2, nos indican el origen del relativismo
- Los tipos de relativismo correspondientes a los dominios a los que pertenecen esas variables considerados como conjuntos más o menos amplios y uniformes, tal como se describe en el punto 3.3.2
- Los dominios del pensamiento afectados por el relativismo, es decir, sus efectos

La orientación de este trabajo elimina en gran parte esas confusiones al definir el relativismo epistémico, y proponer su investigación, como la dependencia y contingencia generales que presentan las creencias de cualquier sujeto humano. Las creencias se generan en la mente del sujeto y pertenecen a ella. Las variables que influyen en las creencias proceden de diferentes áreas del entorno biológico, físico y cultural de esa mente, o de la propia mente, un entorno que podemos caracterizar de maneras muy diversas como se ha indicado en el apartado 3.2. Pero cómo conceptualiza la mente esas áreas de su entorno es, al mismo tiempo, dependiente del relativismo. Otras variables o características de esas áreas, por ejemplo del entorno cultural, son relativas a la mente que las conceptualiza. No hay, por tanto, separación entre áreas que son origen de variables que causan el relativismo y áreas que

son afectadas por el mismo. Es decir, se aprecia que hay una doble acción del relativismo ya que se encuentra presente actuando sobre la conceptualización del área que genera una variable determinada, sobre el origen de la relativización de una creencia, y sobre la propia creencia que genera o modula.

Así, por ejemplo, el lenguaje que utilizamos es origen de relativización, pues influye en nuestras creencias como veíamos en el apartado 3.2. Pero, al mismo tiempo, muchas de sus características son relativas. Por ejemplo, el léxico del que disponemos dependerá de, será relativo a, el entorno físico y social en que se ha desarrollado nuestra personal cultura y conformado nuestro lenguaje.

En consecuencia, las formas en que las mentes conciben sus entornos son, al mismo tiempo, origen y consecuencia de la relativización constituyendo las relativizaciones de las creencias una red circular inextricable. En el mismo sentido puede partirse de la afirmación de Bloor:

[...] He presentado el relativismo como la consecuencia de un punto de vista aún más amplio, omniabarcante, sobre la condición humana. Este punto de vista podría ser llamado 'naturalismo'. El conocimiento y la creencia, y la actuación de quienes conocen y creen, deben ser fundamentadas en el mundo natural [...] La causa y el efecto, la materialidad, los límites del espacio y el tiempo, la evolución biológica, el funcionamiento del cerebro, la interacción de los seres humanos en sociedad, representan ellos solos el marco del pensamiento, incluyendo nuestro pensamiento acerca de nosotros mismos, nuestro conocimiento, [...]"¹⁶⁹

Es decir, el conocimiento, y sus componentes, las creencias, son fenómenos naturales sometidos a causas y efectos. Podremos estudiarlos con los mismos métodos con que estudiamos otros fenómenos naturales pero, al igual que para esos otros fenómenos, sólo podremos llegar a hacer predicciones que se cumplan (Ver el apartado 5.2) pero no a conocer su explicación última, su naturaleza "en sí".

¹⁶⁹ BLOOR, DAVID "Epistemic Grace: Antirelativism as Theology in Disguise" 252: "[...] I have presented relativism as the consequence of a yet broader overarching perspective on the human condition. This perspective could be called 'naturalism'. Knowledge and belief, and the performance of those that know and believe, must be grounded in the natural world [...] Cause and effect, materiality, the limits of space and time, biological evolution, the working of the brain, the interaction of human beings in society, these alone represent the framework of thinking, including our thinking about ourselves, our knowledge, [...]"

3.3.2 Orígenes y manifestaciones del relativismo epistémico. El papel central del relativismo conceptual.

La multiplicidad de denominaciones --referentes a orígenes, manifestaciones y/o consecuencias diversas-- con las que, como decíamos en el punto anterior, se ha pretendido identificar, caracterizar, describir o rechazar el relativismo epistémico no son más que una consecuencia directa de la ubicuidad de dicho relativismo que, a su vez, es consecuencia de la contingencia de las creencias, de la multiplicidad de las variables de las que pueden ser dependientes y de su papel fundamental en el funcionamiento de la mente humana. Hemos tratado de esa multiplicidad en los apartados 1.1 y 3.2. En el primero, hemos presentado algunas de las taxonomías que se han realizado al intentar sistematizar la gran variedad de manifestaciones de relativización observables en el pensamiento humano. En el segundo, hemos tratado de plantear alguna modelización de esos fenómenos que los aclarara y permita establecer programas de investigación sistemáticos.

La citada multiplicidad de posibles manifestaciones y dependencias ha hecho que unos u otros autores se fijen en una u otra de ellas según sus intereses y circunstancias, como una consecuencia más de la ubicuidad de las manifestaciones del relativismo. Hay una diversidad de posibles orientaciones, puntos de vista y líneas de desarrollo entre las que los autores han elegido, en su mayoría, sin dar explicaciones sobre su elección y, aún menos, fundamentarla. Generalmente esas orientaciones no son completamente independientes entre sí pero la elección de una u otra como base de trabajo dista de ser indiferente.

En este apartado pretendemos principalmente hacer una diferenciación tan clara como sea posible --aunque coincidan en ser los mismos entornos o contextos-- entre estas dos cuestiones:

- Orígenes de las variables relativizadoras de las creencias --las cuales pueden aparecer en los conceptos, el lenguaje, la cultura, la historia, etcétera, aunque esos “entornos” puedan también, en ocasiones, ser dominios sobre los que revierte la relativización general de las creencias.
- Consecuencias de la relativización, aunque, a veces, puedan ser tratadas como

origen de la misma --inconmensurabilismo, inescrutabilidad de la referencia, carga teórica de las observaciones, etc.

Trataremos en este apartado brevemente, por tanto, sobre los dominios o entornos conceptuales con los que denominamos productos y características muy diversas de la mente humana. La finalidad será principalmente clarificadora.

Nos referiremos primero, como cuestión previa y por su importancia, al relativismo conceptual, entendiendo por él la constatación de que las estructuras conceptuales que maneja la mente de cada persona son, a su vez, origen de variables que hacen que el conocimiento sea relativo a esa persona y a esas estructuras, aunque no solo a ellas. Tal como desarrollamos a continuación puede considerarse que el relativismo conceptual juega un papel central en el relativismo epistémico global o ubicuo.

En efecto, ya en el apartado 1.1 señalamos que el relativismo epistémico resultaba de la dependencia de las creencias. Pero, al analizar los orígenes, la multiplicidad y la actuación de las variables independientes que producen esa relativización, nos resulta evidente que las creencias --puesto que su carácter es fundamentalmente proposicional-- se construyen siempre manejando conceptos. A través del carácter relativo de estos se producirá, por lo menos en muchos casos, la relativización de las creencias. Sin embargo, anteriormente, habrá surgido una relativización de los conceptos como consecuencia de la acción de variables independientes procedentes de los entornos físicos, individuales o sociales. La relativización de los conceptos que producen esas variables producirá, a su vez, una relativización de las creencias y, así, la dependencia de los conceptos de variables independientes conduce a la relativización de las creencias. Tendremos, por tanto, un proceso de relativización doble y sucesivo: las variables independientes externas causan la relativización de los conceptos, y esos conceptos, ya relativos, causan la relativización de las creencias en las que figuran. Es decir, el relativismo conceptual tiene un papel central por ser los conceptos un paso intermedio entre la acción sobre la mente de las circunstancias externas a ella y la dependencia de las creencias de esas circunstancias.

No obstante, entiendo que no podemos decir que toda la relativización de las creencias proceda de la variabilidad de los conceptos. Sin duda, hay otras variables de las que dependen también las creencias. Por ejemplo, el surgimiento de una creencia, aunque ésta maneje conceptos que deben estar en la mente del sujeto, puede depender directamente de otras contingencias --por ejemplo, de una determinada experiencia-- aunque, sin duda, esas

contingencias tendrán que ser conceptualizadas de alguna manera, lo que nos lleva de nuevo a la necesidad de pasar por la mediación de los conceptos. Ambas variables independientes --la ocurrencia de determinada experiencia y la existencia de determinados conceptos-- serán necesarias. En cualquier caso esto resalta la dependencia y contingencia de la creencia que señalábamos en el apartado 3.1.

Como ilustración, podemos retomar el ejemplo utilizado en el punto 3.2.2 sobre el género que se atribuye en un determinado lenguaje natural a términos que representan entes no sexuados. Si soy hablante de alemán, mi lenguaje hace que adopte, o pueda adoptar, determinadas creencias respecto a lo que representa el término “Sonne”. Podemos hablar, por tanto, como se ha hecho a menudo, de relativismo lingüístico. Pero probablemente es más preciso considerar que esa influencia del lenguaje se ejerce configurando el concepto “Sonne”, y/o situándolo, en la estructura conceptual que existe en la mente del hablante de una manera tal que resulta diferente a como sitúa un hablante de castellano el concepto “Sol”. Podemos, por tanto, considerar que la adopción de las mencionadas creencias es consecuencia, más directamente que del “lenguaje” en general, de la variable “configuración y situación del concepto x en la estructura conceptual” y que esas creencias surgen afectadas por un “relativismo conceptual”. Lo mismo puede mostrarse a partir de otros orígenes de las variables independientes que producen relativización de creencias. A ese respecto se ha hablado de “conceptos centrales” o “conceptos básicos” y de las relaciones de subordinación entre conceptos, lo que puede utilizarse para referirse a que, supuestamente, unos u otros conceptos tengan más peso y frecuencia de actuación en la configuración de creencias.¹⁷⁰

No obstante todo lo anterior, se han hecho objeciones diversas al relativismo conceptual, que se fundamentan, principalmente, en las siguientes líneas de pensamiento:

- Tienen que haber estructuras conceptuales que son correctas o, al menos, más correctas, y otras que no lo son o lo son menos. Las correctas son aquellas que se corresponden a la división que existe en la realidad entre las “clases naturales” que conforman la realidad. Esas estructuras separarán los conceptos por las “juntas o uniones” también naturales existentes entre dichas clases. Las creencias reflejarán, a su vez, esa mayor o menor corrección de la estructura conceptual por lo que hay, por lo menos, que matizar su

¹⁷⁰ V. p. ej. ANDERSEN, HANNE; BARKER, PETER Y CHEN, XIANG *The Cognitive Structure of Scientific Revolutions* 24-27 et al.

relatividad teniendo en cuenta que lo importante es el grado en que tienen esa corrección. La creencia que es “verdadera” no tiene nada de relativa.

Ese tipo de razonamientos se rebate afirmando que no hay prueba fehaciente de la existencia de tales clases naturales, que son una invención humana, al igual que las “uniones naturales” que se supone las separan. Hoy día parece más lógico, incluso sin salir de nuestra cultura, hablar de “la realidad”, de lo externo a la mente, como una sopa, un plasma, o una nube, de partículas y energías, o, --como dice Deleuze-- como un caos exterior en el que, por supuesto, no hay “clases naturales” ni “uniones naturales” que las separen.¹⁷¹ Lo único que hay, y lo único que puede haber respecto al conocimiento humano de lo externo a la mente, son hipótesis o teorías más o menos útiles, es decir, hipótesis que permiten más o menos predicciones que se cumplen y que son más o menos interesantes. No se puede ir más allá de un “realismo estructural débil” y, por tanto, no se puede privilegiar de manera no meramente pragmática a ninguna estructura conceptual a la hora de conceptualizar la realidad. Por tanto, la relatividad de las creencias conserva toda su virtualidad.

- La diversidad de las estructuras conceptuales sólo tiene sentido si no hay traducción posible entre ellas. En caso contrario, serían versiones distintas de la misma estructura de conceptos. Además, si no es posible la traducción, lo que puede suceder es que no estén conceptualizando lo mismo. En tal caso, también es falso el relativismo conceptual.

Esta línea de razonamiento se rebate señalando, en primer lugar, que no hay por qué empeñarse en tratar la cuestión en términos absolutos, en términos de que “se puede” o “no se puede” entender o adoptar una estructura conceptual. La realidad es que la mayoría de las veces la traducción es una cuestión de grado. Hay traducciones aproximadas y, sobre todo, las estructuras conceptuales están constantemente cambiando --como ya han señalado Putnam y otros en ámbitos de investigación muy diversos.¹⁷² En concreto: las estructuras conceptuales cambian al producirse el contacto con otras estructuras conceptuales, es decir, con la evolución de la cultura propia o con otras culturas o subculturas. Todas ellas se adaptan haciendo progresivamente más posible la traducción, o perfeccionándola (por ejemplo cuando vamos aprendiendo un nuevo idioma), introduciendo nuevos conceptos, modificando los preexistentes, etc. Por tanto, puede haber diferencia conceptual de base e inicial que se va

¹⁷¹ V. DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FÉLIX *Qu'est-ce que la philosophie?* 44-45, 189-195 et al.

¹⁷² V. p. ej. PUTNAM, HILARY *Ethics without Ontology* 49-51 y BARKER, PETER “The Cognitive Structure of Scientific Revolutions” 447-448.

atemperando cuando es posible esa adaptación. En segundo lugar, en el otro caso, en el que no hay, en principio, posibilidad de traducción, no hay por qué pensar siempre que las estructuras conceptuales se refieren a cosas diferentes. Existirán esos casos, sin duda, pero que existan no demuestra que no haya otros en que las estructuras conceptuales sean intraducibles y se refieran, sin embargo, a lo mismo pero visto desde otro punto de vista. No se ha demostrado que no pueda ser así. Más bien las investigaciones antropológicas y lingüísticas muestran que se da esa situación.

- En otras argumentaciones, se ha dicho que las estructuras conceptuales sistematizan, organizan, distribuyen, etc. o, en otra versión, que ajustan, dan encaje, etc., a algo pero que, por ejemplo según Davidson, no se puede dar sentido a la idea de organizar algo que no se componga ya de partes diferenciadas, y no se puede suponer que algo se ajusta a una estructura conceptual distinta de la nuestra.¹⁷³ No puede haber una comprobación que nos diga que una estructura conceptual es radicalmente diferente de la nuestra porque no tenemos una base para la comprobación de las estructuras conceptuales si con eso queremos decir algo concebido como común a estructuras inconmensurables. Abandonando esa búsqueda abandonamos el intento de dar sentido a la metáfora de un solo espacio dentro del cual cada estructura conceptual tiene una posición y proporciona un punto de vista. No se puede comprobar desde dentro de nuestra estructura conceptual que otra es radicalmente inconmensurable con la nuestra.

A esta conocida argumentación se puede responder, y han respondido diversos autores, que no se ve la inevitabilidad de que haya esa inconmensurabilidad radical, esa imposibilidad de traducción que se proclama.¹⁷⁴ Además, desde un punto de vista naturalista y a los efectos del relativismo, basta que ese algo que llega eventualmente a la mente se adapte o se integre con lo que ya hay en ella, y que tras esa adaptación la estructura siga siendo distinta de la nuestra previa y genere creencias diferentes de las que generaba la nuestra. Hay que admitir que esto es posible porque ni siquiera hay un concepto universal de racionalidad o de generación del significado que lo impidan.

Además, no se ha demostrado que no se puedan hacer comparaciones con, o entre, otros sistemas conceptuales sin abandonar el propio. Sin duda siempre, en todo momento, se

¹⁷³ DAVIDSON, DONALD "On the very idea of a conceptual scheme" 191-194 et al.

¹⁷⁴ P. ej. PUTNAM op. cit. 49-51; MARGOLIS, JOSEPH *The Truth About Relativism* 107-109 et al.; BLACKBURN, SIMON "Conceptual Schemes" 167-169.

tiene alguno y se está en él y razonando a partir de él. Esas comparaciones estarán condicionadas por mi propio sistema conceptual pero eso no quiere decir que carezcan de valor. La cuestión estará en si se tiene o no en cuenta esa situación, en si el sesgo que se puede producir se trata de compensar teniendo en cuenta la relatividad de nuestras creencias (aunque sea imposible hacerlo totalmente) y en para qué se utilicen los juicios resultantes. Creo que --como sucede en antropología cultural-- si se tiene en cuenta que el juicio sobre una estructura conceptual se está haciendo desde otra, y que ninguna tiene que ser, o considerarse, superior, el problema no es tan grave. Es el mismo problema que el de la relación entre culturas que ha analizado Rorty.

¿Por qué, además, "no hay manera de juzgar si la estructura conceptual es o no la misma"? Davidson no da ninguna razón para que sea así. Por el contrario, creo que hay motivos para pensar que la estructura conceptual es diferente. Dado que se han introducido conceptos nuevos en la mente y que algunos de esos conceptos tienen, al menos, cierta permanencia, resulta evidente --sea cual sea el soporte que tengan los conceptos en la mente-- que la estructura de conceptos ha variado. Davidson tiene una concepción demasiado estática de la estructura conceptual porque la liga al conjunto del lenguaje. Si se liga al individuo y se considera su constante variabilidad, como ya se ha señalado más arriba, lo que parece correcto pensar, por el contrario, es que nunca es "la misma". Además, el funcionamiento físico-químico de las neuronas, que constituyen el soporte de la actividad mental, apoya el convencimiento de esa variabilidad.

Me parece que el problema es querer dar una entidad estable, que es difícil demostrar que existe -- no creo que imposible como dice Davidson-- a la estructura de conceptos de un lenguaje, desde su más amplia consideración hasta el idiolecto y a su incesante variabilidad en cada individuo. Además de su existencia es necesario dar a esa estructura también poderes causales que actúan sobre lo que proporciona al sujeto la experiencia sensible. Considero que tal cosa es posible tal como se indica a continuación. Aunque Davidson no dice que no sea posible que exista esa estructura permanente sí insiste en que no se ha demostrado su existencia y da por hecho que no hay tal. Yo creo que, por el contrario, por lo que sabemos del funcionamiento de las redes neuronales, es lo más probable que sí que exista algo de ese

tipo aunque sea bajo la forma de la tendencia a la repetición, o facilitación, de configuraciones previas de activación, fenómeno que está estudiado suficientemente.¹⁷⁵

En definitiva, parece indudable que toda representación que tengamos de lo externo a la mente está al menos condicionada, simplificando, por las características del sistema cognoscitivo de nuestra especie y por nuestra estructura conceptual, propia de nuestra cultura y subculturas y, además, dependiente de cada individuo y momento del tiempo. No se ha demostrado, o mostrado, que pueda existir una “posición cognitiva neutral” accesible a los humanos. En efecto: ¿Dónde estaría? ¿Quién la habría producido? ¿Cómo? ¿Sería algo no humano? Por tanto, es cierto que la representación es siempre del mundo como lo capta nuestra mente y nada más, y que sólo puede garantizar que esa manera de captarlo nos permite hacer determinadas predicciones sobre lo que captamos, predicciones que, en el mejor de los casos, se cumplen con regularidad, que nos son útiles y que han permitido a nuestra especie, en el pasado, sobrevivir y multiplicarse, y, en el presente, además, un control muy importante sobre su entorno. Pero nada de ello contradice que las creencias que generamos a partir de nuestra estructura conceptual sean relativas a, dependan de, la estructura conceptual y, a través de ella o no, de una gran diversidad de variables. Entiendo que quedan abiertas a futuros desarrollos las explicaciones centradas en los grados de la comprensión y las soluciones pragmáticas, basadas en la concepción pragmatista de la verdad.

En cualquier caso, lo que me parece más importante aquí no es el grado que haya en cada caso de inconmensurabilidad o traducibilidad, y por tanto de comunicación (V. el punto 3.3.6), sino que cada una de esas estructuras conceptuales diferentes condiciona, influye en, la formación de nuevos conceptos --pensemos en que los supuestos básicos de cada cultura están entre esas estructuras, por ejemplo, en la cultura occidental, greco-romana-judeo-cristiana, durante siglos y llegando hasta hoy, está la idea: “No cabe duda de que la mujer es inferior al hombre, ¿no hemos hecho ya bastante con admitir que tiene alma.” Esa, o expresiones ideológicas similares, han condicionado de manera importante la formación de nuevos conceptos en todos los ámbitos de creencias, como ha mostrado la epistemología feminista. La influencia de esas estructuras preexistentes es uno de los fundamentos claros del relativismo puesto que hace que las conceptualizaciones estén relativizadas por otras ya

¹⁷⁵ Numerosas investigaciones al respecto están referenciadas, por ejemplo, en THAGARD, PAUL *The Cognitive Science of Science: Explanation, Discovery and Conceptual Change*.

presentes, consciente o inconscientemente, y de esas conceptualizaciones surgirán nuevas creencias que serán, por supuesto, relativas a esa base conceptual que tienen.

3.3.3 Relativismo cultural, relativismo lingüístico y etnocentrismo

La cultura, uno de cuyos elementos más importantes es el lenguaje natural correspondiente, es una de las partes fundamentales del entorno social de cada persona. Sin duda actúa sobre sus creencias --de acuerdo con lo que se decía en el punto 3.2.1-- e incluso podría identificarse, en un sentido amplio, con el conjunto de dicho entorno social. En consecuencia, es uno de los más claros orígenes de variables que influyen en la constitución de creencias. Por ello, “relativismo cultural” es una de las denominaciones que con más frecuencia ha sido manejada, tanto por quienes han defendido como por quienes han rechazado el relativismo epistémico. En todo caso, y en todo lo que sigue, siempre habrá de ser tomada en cuenta la consideración de que conceptualización, lenguaje y cultura son conceptos, y dominios del entorno humano, que interactúan entre sí y entre los que hay fronteras poco definidas, de acuerdo con las numerosas investigaciones realizadas sobre las culturas más diversas.¹⁷⁶

En general, el apoyo al “relativismo cultural” se basa simplemente en la potente intuición de que cualquier idea o concepto que tengan los miembros de una cultura, es decir, cualquier ser humano, tiene “sesgo cultural”, está condicionada por esa cultura, es relativa a ella o, incluso, tiene su origen en ella. Así, desde el punto de vista de quienes ven esa relativización como lo natural e ineludible, como presente en multitud de evidencias, o de quienes, directamente, ven la conceptualización como una característica fundamental de cada cultura y subcultura, no tendría sentido considerar un problema la diferencia intercultural de opiniones y razonamientos o, más en general, de creencias, ni dudar de su relativización. Pero, como señala Rorty, por quienes se oponen a la ubicuidad de esa influencia o, por lo menos, a su importancia, se ha pensado en limitar la relativización mediante la afirmación de

¹⁷⁶ V. p. ej. SHARIFIAN, FARZAD *Cultural Conceptualizations and Language. Theoretical framework and applications* xv, xvii, 3-34 et al. y LUCHJENBROERS, JUNE (Ed.) *Cognitive Linguistic Investigations: Across languages, fields and philosophical boundaries* 14-46, 255-270 et passim.

que hay criterios transculturales, principalmente de racionalidad.¹⁷⁷ Pero ese intento de plantear la existencia de criterios no relativos, e intentar identificarlos, ha sido desacreditado a partir del pensamiento pragmatista y postmodernista que afirma con fuerza una contingencia general del pensamiento humano. Por nuestra parte ya hemos analizado en el apartado 3.1 la íntima relación y dependencia de relativismo y contingencia. Además, las evidencias disponibles son contrarias a la existencia de una “racionalidad transcultural” en el sentido sustantivo que quería dársele y, en consecuencia, no ha resultado factible para los pensadores que han trabajado en esa dirección desarrollar una teoría al respecto.¹⁷⁸ Los intentos realizados no pueden librarse de su propio etnocentrismo --del que hablamos unos párrafos más adelante-- en el sentido más relativista del término. Rorty señala que “razón”, tal como el término es usado en las tradiciones platónica y kantiana, está entrelazado con las nociones de verdad como correspondencia, de conocimiento como descubrimiento de la esencia, etc., con todas las nociones que el pragmatista quiere deconstruir.¹⁷⁹

En el sentido contrario a esos intentos universalizadores, el desarrollo del concepto de “comunidad cognitiva” --y, más en general, de “grupo cultural”-- y la constatación de que todos pertenecemos a muchos de esos grupos que, además, tienen una gran diversidad, ha llevado la cuestión, y el origen, de las relativizaciones al ámbito de las subculturas multiplicando su complejidad y también la evidencia al respecto. Al mismo tiempo se ha potenciado el análisis de los lenguajes naturales y sus variantes como instrumento básico de las culturas y, por tanto, de las relativizaciones que tienen origen en ellas. Cuando se quiere rebatir el relativismo epistémico analizando las relaciones interculturales, se insiste, especialmente, en que el relativismo afirma que no es posible, desde una cultura, impugnar por su falsedad los contenidos de conocimiento de otra. Pero esta manera de expresarlo induce a la confusión porque plantea el problema desde un punto de vista ya condicionado por las posiciones del antirrelativista, dado que presupone la existencia de una verdad absoluta, como ya hemos reiterado (Ver por ejemplo el apartado 2.2). Lo que habría que afirmar es que el relativista sí puede considerar falsos esos conocimientos ajenos siempre que lo haga reconociendo que esa falsedad es atribuida por la cultura de quien hace el juicio y que

¹⁷⁷ Para un paso adelante más en esta cuestión puede verse RORTY, RICHARD “On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz” 207-208.

¹⁷⁸ En esta línea de pensamiento puede por ejemplo verse el artículo, “Relativismo, verdad y lógica” de LUIS VEGA, ya mencionado en nota 134 al Cap. 2, que hace referencia a las ya históricas experiencias de Luria en Asia central que mostraron claramente, como ha ratificado la Antropología Cultural, que los conceptos de “racionalidad humana” y de “lógica” que manejamos son claramente un producto de nuestra cultura.

¹⁷⁹ V. RORTY, RICHARD “Pragmatism, Relativism and Irrationalism” 172 en *Consequences of Pragmatism*.

no tiene por qué tener validez desde, o para, cualquier otra. Esto es así porque el relativista sabe que no hay verdad o falsedad absolutas --salvo quizás la que puede haber a escala humana respecto de ciertas expectativas básicas de entradas sensoriales, como que si introduzco mi mano sin ninguna protección, ni otra preparación, en una hoguera voy a sentir dolor-- y que lo que importa es la utilidad que esa atribución de verdad o falsedad tiene para cada cultura y cada persona. Concretamente en el ámbito de la ciencia empírica lo que importa es su utilidad para hacer predicciones acertadas (V. apartado 5.2). La aceptación por el relativista de una verdad, o la atribución de falsedad, es siempre sabiendo que está hablando de una verdad relativa, pragmática, como hemos detallado en el apartado 1.3. Puesto que no existen la verdad o la falsedad absolutas no se pueden aceptar los razonamientos que, implícita o explícitamente, las están suponiendo. (V. apartado 2.2). Rorty critica en Heidegger que no se enfrente claramente a esa cuestión pero afirma que, en definitiva, sí está diciendo Heidegger que no todos los seres y todos los lenguajes son posibles al mismo tiempo sino que sucede que nuestro mundo excluye otros y el mundo de cada cual depende de su lenguaje, es decir, de su estructura conceptual, de su cultura, y es relativo a todo ello.¹⁸⁰

Por tanto, el relativismo cultural afirma que el criterio, las normas de justificación para nuestras creencias, son propias de cada cultura y cada una de ellas tendrá así justificación para lo que considera conocimiento. Esa justificación será aceptable en esa cultura, nos parezca o no a “nosotros”, o a cualquier otra cultura, que lo es. La conclusión es que las creencias que tiene un sujeto son relativas a la cultura y subculturas a que pertenece y esto incluye los juicios sobre otras culturas. Entiendo, por tanto, que no tiene sentido aplicar ninguna precaución a, o hacer un problema de, cualquier caso concreto de diferencia intercultural de opiniones y razonamientos, como se hace cuando se afirma que es problemática para el relativismo la posibilidad de juzgar creencias de una cultura perteneciendo a otra.

En esa línea está el pensamiento de Rorty, que lo refería a su vez a Dewey y Quine, y que utilizó la denominación “etnocentrismo” para su posición.¹⁸¹ Negó que se tratara de un

¹⁸⁰ RORTY, RICHARD "Heidegger, contingency and pragmatism" 46

¹⁸¹ V. p. ej. RORTY, RICHARD "Trotsky and the Wild Orchids" 506-508 y "On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz" 203-204 y 206-210.

relativismo aunque resulta evidente, y reiterativo a lo largo de sus escritos, que sí lo es.¹⁸² También Quine, como resultado de la evolución de su pensamiento, llega a un relativismo cultural que se deriva de su firme convencimiento de la ubicuidad de la carga teórica –“no hay verdad extra-teórica”, afirma.¹⁸³ Pero se asusta, como Rorty, de la posibilidad de ser relativista --o más bien de que sus colegas insistan demasiado en que lo es-- y niega que tal posición sea posible o significativa aludiendo a la habitual acusación de caída en las paradojas de la autorrefutación.¹⁸⁴

En definitiva, no se ve ninguna diferencia entre relativismo cultural y etnocentrismo y el relativismo lingüístico no es sino una parte del relativismo cultural. Les llamemos de una u otra forma son ineludibles y la conclusión de todos ellos es que, lo reconozcamos o no, sólo podemos hablar desde lo que sabemos, lo que está en nosotros, lo que nos han dado nuestras experiencias, nuestras conceptualizaciones y nuestros vocabularios, todo ello obtenido a través de nuestra formación, de nuestra cultura, y de sus condicionamientos.

Es necesario señalar también que se tiende a utilizar y entender el término “cultura” en un sentido demasiado amplio. Por el contrario, yo pienso que es necesario entenderlo, la mayor parte de las veces, como abreviatura que incluye también todas las subculturas, o “comunidades epistémicas” si se prefiere, o grupos culturales, o grupos de referencia, a los que pertenece cualquier ser humano. La cuestión es que nadie puede “salirse” de la cultura en que se ha formado, de la educación que ha recibido, de las experiencias que ha tenido y de las estructuras conceptuales que ha ido asimilando o creando (aunque pueda, en mayor o menor grado, como se ha comentado más arriba, ir las modificando). Siempre sus elaboraciones, sus creencias, partirán de todo ello. Nadie juzga u opina sin tener una serie de presupuestos. En resumen, todo el mundo está inmerso en el relativismo cultural. El “ser humano aislado”, el que a veces se supone y con el que se especula, no existe. Las justificaciones, de unos u otros tipos o ámbitos, y, en particular, respecto a lo epistémico, de los seres humanos existentes siempre habrán surgido de, estarán respaldadas por, consciente o inconscientemente, un grupo humano más o menos amplio y sus producciones. Todo ello no quiere decir que se niegue la posibilidad de comunicación con otros ámbitos o grupos. Simplemente se describe la

¹⁸² Dedicamos el apartado 4.3 a tratar de las ideas de Rorty, especialmente de su relativismo por lo que no insistiremos aquí en más detalles.

¹⁸³ .V. p. ej. QUINE, WILLARD “On Empirically Equivalent Systems of the World” 313-328.

¹⁸⁴ En el Apartado 4.1 tratamos de las ideas de Quine y su significación para el relativismo por lo que no entraremos aquí en más detalles.

situación de partida. Eso no obsta a hacer constar que deberíamos aceptar la posibilidad de ser convencidos hasta llegar a adoptar opiniones contrarias a aquellas de las que partimos.

Un aspecto de gran importancia dentro del relativismo cultural es el relativismo valorativo. Se refiere, en la forma en que utilizaré aquí el concepto, a la aplicación de una u otra valoración a los resultados que se van obteniendo en una indagación.¹⁸⁵ Evidentemente, lo que se está haciendo es aplicar una u otra escala de valores, que no es sino un aspecto de la cultura a partir de la cual razona quien presenta cada valoración. En este sentido, en el punto 4.2.1 argumento en contra de las ideas desarrolladas por Putnam en su última etapa en torno a la relación de los valores con la epistemología.

Otra forma de presentar y/o rebatir el relativismo cultural es bajo la etiqueta de “constructivismo” o “constructivismo social”. Pero, evidentemente, esa construcción por la sociedad del conocimiento, del tipo que sea, se hace a partir de las características que su cultura proporciona a esa sociedad. Se está hablando, por tanto, una vez más, de dependencia de la cultura, de dependencia de la acción de variables diversas ligadas a una cultura o subcultura. Es decir, es otra manera de relativismo cultural. Hablar de construcción social del conocimiento no es sino una forma plausible de llevar la atención hacia lo que actúa en la generación del conocimiento. Esa dependencia no puede sorprender si se piensa, como es lo más frecuente hoy día, que el conocimiento, o la cognición, son un producto colectivo, distribuido.¹⁸⁶

3.3.4 Relativismo ontológico

Las referencias al relativismo ontológico pueden, como en otros casos, tener un doble carácter:

1. Señalar un origen causal del relativismo, similar a los que acabamos de ver en los puntos anteriores. En este caso esa causación podría deberse a la existencia de una realidad externa a la mente inherentemente cambiante. Se trataría simplemente de la expresión de una

¹⁸⁵ Ha dado importancia especial a esta “modalidad de relativismo” la epistemología feminista. V. p. ej. LONGINO, HELEN *Science as Social Knowledge* 32, 83-102, 224-225 et al. y *The Fate of Knowledge* 50-51 et al..

¹⁸⁶ V. p. ej. SHARIFIAN, FARZAD *Cultural Conceptualizations and Language. Theoretical framework and applications* 35-44 et alii y GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* Cap. 5.

modalidad extrema de los casos de origen del relativismo en el entorno físico del sujeto. Se entendería así que la propia ontología de la realidad externa a la mente es constantemente variable --la hipótesis del cambio continuo-- con lo que las creencias estarían determinadas por esos cambios desconocidos para los humanos --hemos tratado de ese enfoque como una de las posibles fundamentaciones del relativismo en el apartado 1.2. Pero, dado que el ser humano, como todo ser vivo, ha de manejarse en su entorno buscando regularidades, no por esa incesante variabilidad se dejarán de establecer creencias y sistemas, basados en las regularidades que se encuentren. También puede adoptarse la identificación de la ontología como origen causal relativizador simplemente como reconocimiento de que un cambio en la ontología, sea cual sea su causa y su frecuencia --aparte de ser un cambio de creencia-- tiene un efecto importante en otras creencias y, por tanto, éstas serán relativas a la ontología.

2. Señalar una consecuencia o manifestación del relativismo cuando entendemos esa relatividad de la ontología como derivada de, o ligada a, la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia, planteadas y promovidas por Quine.¹⁸⁷ En ese caso se está proclamando la relatividad de la ontología que propone y maneja cualquier sujeto, por tanto, la relatividad de determinadas creencias al lenguaje y a los intereses del sujeto sin pretender entrar en la cuestión metafísica de cómo es "en sí" lo externo a nuestra mente. Por tanto, se trata de un ejemplar del relativismo epistémico que tiene origen cultural y/o personal y consecuencias en la ontología que manejan las creencias del sujeto. No se aprecia que tenga una diferenciación en su origen del que tienen otras manifestaciones o consecuencias del relativismo epistémico ubicuo. Sí es cierto que puede parecerle más radical que otras de esas manifestaciones a quien defienda una metafísica esencialista. Un mundo constituido por objetos y clases naturales de esencias constantes e inmutables pasa a ser sustituido por otro cambiante en función de la relativización de la ontología de cada sujeto y las variaciones de la misma.¹⁸⁸

Entiendo, por otra parte, que el paso desde el relativismo conceptual al ontológico es rápido y puede considerarse natural porque hay una ligazón clara entre ambos consistente, como se ha dicho más arriba, en que los conceptos se construyen siempre sobre alguna ontología más o menos explícita. El relativismo ontológico, como señala Margolis, ha dejado,

¹⁸⁷ V. apartado 4.1.

¹⁸⁸ V. p. ej. RORTY, RICHARD "A World without Substances or Essences".

en nuestro tiempo, de ser poco frecuente.¹⁸⁹ Ahora ya no hay consenso en que sea incoherente o completamente no razonable suponer que el mundo real no tenga estructura fija. Negar las tesis de que la realidad es fija y accesible cognitivamente al ser humano ha dejado de ser conceptualmente despreciable y ha sido, finalmente, apoyado.

En definitiva, el relativismo ontológico es, como vimos que sucede con el relativismo conceptual, tanto origen como manifestación del relativismo. Sin duda, por una parte, como origen, justificará la generación de variables que relativizan las creencias: variabilidad de los objetos y grado de la misma, existencia o inexistencia de clases naturales en general o en casos concretos, etc. Es decir, si partimos de un supuesto metafísico de cambio continuo de la realidad no cabe duda que ese cambio continuo será, a su vez, origen del supuesto, o creencia, de que el conocimiento de la realidad externa será siempre relativo a su momento y circunstancias.¹⁹⁰ Pero también, a la inversa, es una manifestación del relativismo epistémico si pensamos, simplemente, que las causas de que sean relativas nuestras creencias sobre lo externo a nuestras mentes, sobre “la realidad”, no tienen que ser distintas de las causas de la relatividad de otras creencias y pueden ser debidas a variables de distintos orígenes. Así, la relatividad de la ontología no tiene que ser más que una parte de la relatividad de todas las creencias.

3.3.5 Otros tipos de relativismo: relativismo historicista y relativismo perspectivista

Otros defensores o contradictores del relativismo han recurrido para caracterizarlo a identificar otros ámbitos, diferentes de los ya analizados aquí, de los que plausiblemente surgen influencias que causan la relativización.¹⁹¹ Desde nuestro punto de vista se trata simplemente de ámbitos a los que pertenecen algunas de las variables causales a las que

¹⁸⁹ V. MARGOLIS, JOSEPH *The Truth about Relativism* xii-xvi, 3-4, et al.

¹⁹⁰ Tratamos también la relación entre antiesencialismo sobre la realidad y relativismo en el punto 1.2.3. Como exposiciones favorables al supuesto metafísico antiesencialista puede verse la de RORTY, RICHARD en “A World Without Substances or Essences” y las consideraciones de MARGOLIS, JOSEPH en *The Truth About Relativism* 19-21, 180-184.

¹⁹¹ Los contradictores del relativismo deberían, en su gran mayoría y hasta hace unos tres lustros, ser caracterizados más propiamente como “detractores” ya que, como ha señalado reiteradamente Margolis --puede verse su *The Truth About Relativism* v et al.-- han destacado por la escasez y reiteración de los argumentos que han manejado y por su coincidencia en un tono descalificatorio, más defensivo y emocional que reflexivo. En el punto 4.3.1 he dado una explicación que me parece plausible de la carga emocional del antirrelativismo ligándola a la pretensión de toda cultura de ser superior a las restantes culturas humanas.

hemos hecho referencia en los apartados anteriores. Esas caracterizaciones o diferenciaciones no aportan nada sustancial.

Mencionaremos, en primer lugar, con brevedad, el relativismo historicista, o historicismo, puesto que, según entiendo, de acuerdo con los análisis que se han hecho del mismo --en el siguiente párrafo se hace referencia a algunos de los más recientes-- no añade nada significativamente nuevo a nuestro análisis del relativismo cultural. En efecto, el relativismo historicista o historicismo, pertenece sin duda al ámbito del relativismo cultural, dado que la Historia es claramente uno de los productos de la cultura, y la historia humana, en cuanto sucesión de avatares, lo es del desarrollo de las culturas o sociedades humanas. Podemos enfocar la evolución histórica del conocimiento humano como parte de los cambios ligados a las características de cada cultura. Así, las variables que evolucionan con la historia de cada grupo humano pueden considerarse ligadas a unos u otros aspectos de su cultura.

Centrándonos sólo en los pensadores más recientes, Rorty es uno de los filósofos que recurre con frecuencia a esa denominación. Tras abandonar la filosofía analítica, indicó expresamente que pretendía dar un mensaje historicista sobre el conocimiento y buscó apoyo afirmando que ese es también el mensaje común de Dewey, Wittgenstein y Heidegger.¹⁹² Afirma al respecto que hay que sustituir la noción tradicional de conocimiento por otra pragmatista. Además, apoyándose en que la evolución del conocimiento humano va ligada a, y depende de, otros aspectos del acontecer histórico, argumenta en contra de las pretensiones de encontrar para las construcciones humanas --construcciones culturales y, por tanto, contingentes-- un apoyo más allá de lo estrictamente humano, algo que intente ir más allá de la contingencia de los vocabularios que vamos creando.¹⁹³ Mediante esa fórmula, “los vocabularios”, incluye y ejemplifica, en lo que considera su instrumento fundamental, todo lo que es relativo a la evolución histórica de las sociedades humanas, a esas culturas que van cambiando. No vemos, por tanto, razón para separar el análisis del relativismo historicista del que hemos hecho del relativismo cultural.

En cuanto al relativismo perspectivista hay que señalar que incluye dos aspectos, no siempre bien diferenciados. Por una parte, el que corresponde al sentido propio. En él se hace referencia, principalmente, a la diferente percepción visual --o, en general, sensorial-- de los

¹⁹² V. p. ej. RORTY, RICHARD *Philosophy and the Mirror of Nature* 5-11.

¹⁹³ V. p. ej. RORTY, RICHARD "Introduction: Pragmatism and Philosophy" en *Consequences of Pragmatism* xviii-xxi, xxxvii-xliv.

objetos de acuerdo con la posición relativa del sujeto. Evidentemente esa visión del objeto es diferente según la posición de quien lo percibe, según la “perspectiva” que se ve en un momento determinado. La construcción mental del concepto de ese objeto se seguirá de las perspectivas que hayamos tenido de él, las cuales nos permitirán hacer una inducción sobre su forma, etc. Los objetos resultan así ser relativos a la construcción de los mismos a partir de las “perspectivas” con que los hemos aprehendido, que diferirán según los sujetos. Vemos que en este sentido se está haciendo referencia, dentro de las circunstancias físicas que señalábamos en el apartado 3.2.1, a la posición o posiciones del sujeto de las que se deriva la generación de una creencia respecto al objeto, que queda así relativizado.

Por otra parte, se aplica la metáfora visual al conjunto de la generación del conocimiento. El objeto de conocimiento se aprehende según la “perspectiva” del sujeto entendiéndola ahora como el “punto de vista” en sentido metafórico, como el conjunto de todas las circunstancias relevantes en cualquier generación de una creencia determinada y, por tanto, como el resultado de la adición e integración de todas sus influencias sobre el sujeto. Así se hace una relativización del conocimiento al sujeto que queda imprecisa, indeterminada. Una vez más se recurre a un concepto “contenedor” de variables diversas y se caracteriza así la relativización. Lo importante en este ámbito, --como señala, por ejemplo, Bourdieu cuando afirma que en el proceso de objetivación del sujeto (el que debe aplicársele) hay que prestar atención especial a “la ilusión de la ausencia de ilusión”-- será romper esa ilusión, es decir, la de la existencia del punto de vista absoluto. Este es el punto de vista que querrá presentarse bajo alguno de los calificativos de “desinteresado”, “puro”, “neutral”, etc.¹⁹⁴ Por el contrario, insisto por mi parte, habrá que reconocer que se incorpora una “visión” concreta condicionada --relativizada-- personal y socialmente.

En esta segunda línea de “relativismo perspectivista” se encuentra la posición respecto al conocimiento científico y, por antonomasia, respecto a todo conocimiento, defendida en la actualidad por Giere.¹⁹⁵ Su exposición se basa en la constante utilización de “perspective” en su acepción de “point of view”, así como de sus derivados “perspectivism”, “perspectivist” y “perspectival”, y entiendo que decide esa elección de terminología como recurso retórico eufemista para defender, como hace, que las posiciones correctas en epistemología son las que defienden un antirrealismo y un “perspectivismo” --que es un relativismo-- ubicuos

¹⁹⁴ BOURDIEU, PIERRE *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad. Curso del Collège de France 2000-2001* 163.

¹⁹⁵ La argumenta brillante y detenidamente en GIÉRE, RONALD *Scientific Perspectivism* de 2006.

porque el conocimiento siempre está condicionado por el punto de vista, en su sentido más general (En el apartado 5.1, que trata del conocimiento científico, volvemos con más detalle sobre las posiciones de Giere.)

3.3.6 Consecuencias del relativismo: subdeterminación e inconmensurabilidad

La subdeterminación, o la indeterminación, de las teorías por la evidencia empírica parece ser, más que una causa de relativismo, una consecuencia o manifestación de la presencia ubicua del relativismo epistémico, ya que la elección de una teoría y, en general, las creencias que se tengan en favor de una teoría en lugar de otra, derivan de variables que pueden proceder de áreas diferentes, tanto en cada caso como en la comparación entre un caso y otro. En consecuencia, la indeterminación sería una consecuencia del relativismo, aparte de seguirse de la forma de proceder en el ámbito de las investigaciones científicas que permite pasar de las adecuaciones empíricas, las predicciones comprobadas, a lo que se entiende es su explicación.

Pero también se puede considerar que la existencia de esa subdeterminación, la reconozcan o no los proponentes de cada teoría, es un origen de relativismo al provocar que las creencias que tenemos dependan de, sean relativas a, esas teorías o hipótesis que son contingentes y que pueden proceder de las propias indagaciones del sujeto o haber sido proporcionadas por su cultura y subculturas.

Análogamente, el inconmensurabilismo conceptual y/o el inconmensurabilismo teórico que se sigue de él, no son solamente un origen o causa del relativismo sino una consecuencia del mismo, una de las maneras en que puede manifestar su presencia. En efecto, surgen de la existencia en la mente de diferentes sujetos de creencias diferentes que llevan, como es lógico, a conceptos, hipótesis y teorías diferentes en grados diversos. Es decir, la existencia de una diferenciación en las creencias, proceda de la variable que sea, será la causa general del relativismo. De esas creencias se pasará a la diferencia en los conceptos concretos y en su organización, o “estructura”, y de ésta se sigue la inconmensurabilidad..

Por tanto, las numerosas polémicas al respecto surgidas a partir de Kuhn, sobre todo en torno al conocimiento científico, son interesantes pero entiendo que no juegan un papel

fundamental para el análisis del relativismo.¹⁹⁶ Se ha debatido sobre la presencia o no, sobre la fuerza y sobre el supuesto carácter irresoluble de la inconmensurabilidad, especialmente respecto a las teorías científicas, pero ello no afecta al enfoque más básico aquí defendido que se apoya en la relatividad de las creencias. Entramos en más detalle respecto a la relatividad de la ciencia, y en especial sobre la subdeterminación y la inconmensurabilidad de las teorías científicas, en el Capítulo 5.

En cualquier caso, como señala Margolis, algún tipo de inconmensurabilidad, en grados diversos, parece de aceptación ineludible como consecuencia de las orientaciones filosóficas de nuestro tiempo que incluyen temas como la no existencia de transparencia cognitiva, la conformación previa de la conducta conceptual, la construcción social de los sujetos humanos, la ausencia de reglas de sinonimia completamente sistemáticas, la historización de las "formas de vida", etc.¹⁹⁷

Se ha argumentado contra el inconmensurabilista que afirma comprender o reconocer aquello que, según su propia posición, debe ser incapaz de comprender o reconocer. Pero entiendo que no hay tal pretensión, ni, por tanto, tal argumento fundamentado si, como relativista que se supone que es, el inconmensurabilista reconoce que sus juicios de comprensión o de reconocimiento son siempre relativos, realizados desde su posición, la posición de sus culturas y subculturas, y que su verdad es sólo la posible verdad pragmática, la utilidad, que puedan tener en y para esa posición cultural. El inconmensurabilista, en cuanto relativista, no aspira a ningún conocimiento o verdad absolutos. La posición del inconmensurabilismo "fuerte", relativista, no excluye el reconocimiento de que el inconmensurabilismo intercultural tiene grados y, por tanto, puede haber casos en que se presente sólo una moderada pluralidad. Pero lo importante para mí es que la inconmensurabilidad puede existir y que eso apoya que hay relativismo en el conocimiento, aunque lógicamente aquellos que tienen posturas próximas llegarán a convencimientos de conocimiento próximos sin gran dificultad cuando se produce comunicación entre ellos con esa intención integradora.

¹⁹⁶ KUHN, THOMAS *La estructura de las revoluciones científicas* y ver p. ej. SWOYER, CHRIS "Relativism" 2.6.1. et al.

¹⁹⁷ V. MARGOLIS, JOSEPH *The Truth about Relativism* 19.

3.4 EL RELATIVISMO EPISTÉMICO ES PRINCIPALMENTE ANTIABSOLUTISMO. RECAPITULACIÓN DE LAS DEFINICIONES DEL RELATIVISMO.

La revisión realizada en los apartados precedentes de las áreas de influencia en lo humano del relativismo epistémico y el análisis del mismo nos llevan a poder destacar aquello a lo que se opone el relativismo. Se observa que, a pesar de sus distintos matices, orígenes, campos de actuación, etc., el relativismo epistémico siempre se caracteriza por negar alguna forma de absolutismo. Toda afirmación de conocimiento es dependiente de sus contextos y es contingente. Se trata de una condición necesaria y suficiente del relativismo que equivale a decir que el relativismo es la negación del conocimiento absoluto y de la verdad absoluta.¹⁹⁸ Por tanto, podemos recapitular diciendo que en el análisis que venimos haciendo tendente a una clarificación del relativismo epistémico hemos visto tres definiciones para dicho relativismo que resultan compatibles, complementarias y, según entendemos, suficientemente aclaratorias:

1. La definición formal, resultante de una aproximación al relativismo mediante la lógica (punto 1.1.3)
2. La definición causal y basada en la contingencia, resultante de una indagación de los orígenes del relativismo (punto 3.1.3)
3. La definición por contraste, resultante de la comparación del relativismo con las doctrinas que se le oponen, es decir, la que liga el relativismo al antiabsolutismo -- según se ha explicitado en el párrafo anterior-- y que puede expresarse de la siguiente manera: El relativismo epistémico ubicuo es la negación de la posibilidad de existencia en el conocimiento de tipo alguno de absoluto.

Entendemos que la conjunción de esas tres caracterizaciones muestra la elevada solidez de las posiciones relativistas en epistemología.

¹⁹⁸ Entre quienes se han distinguido en el apoyo a esta caracterización del relativismo destaca David Bloor que establece su antecedente en el físico Philipp Frank, ya en los años 30. Pueden verse sus razonamientos en BLOOR, DAVID "Relativism and the Sociology of Scientific Knowledge". También es un análisis interesante de la relación relativismo epistémico-absolutismo --aunque llegue a conclusiones diferentes de las nuestras-- el realizado en KRAUSZ, MICHAEL "Mapping Relativisms".

CAPÍTULO 4.-ALGUNAS APORTACIONES NEOPRAGMATISTAS: QUINE, PUTNAM Y RORTY

4.1 QUINE: UNA FUNDAMENTACIÓN MUY POTENTE DEL RELATIVISMO

4.1.1 La evolución del pensamiento de Quine: punto de partida y posiciones finales

El pensamiento de Quine parte de una postura científicista que se justifica a partir de su naturalismo. Piensa que nada nos puede sacar de nuestro entorno y que estamos solamente en la naturaleza y como una parte más de ella, --y no, al mismo tiempo, en alguna realidad sobrenatural. Nada puede hacernos ser lo que no somos o ponernos en el punto de vista en el que no estamos. En consecuencia, partiendo de esa cultura científica que es la nuestra, no hay lugar para una filosofía previa a la ciencia, es decir, previa a las reflexiones sobre la ciencia que son reflexiones de la ciencia sobre sí misma.¹⁹⁹ Resulta ineludible que la mente, el conocimiento, y el significado son parte del mismo mundo con el que tienen que tratar y deben ser estudiados con el mismo espíritu empirista que anima a las ciencias naturales.

Por todo ello, el objetivo inicial de la investigación es, para Quine, encontrar una forma canónica austera de expresión para el sistema del mundo, para la exposición de las teorías científicas. Llega a la conclusión de que las construcciones básicas son simplemente la predicación, la cuantificación universal y las funciones de verdad (reducibles a una). Los componentes finales son las variables y los términos generales, que se combinan en la predicación para formar proposiciones abiertas indivisibles. Así, la estructura para los sistemas del mundo es la bien conocida por los lógicos de hoy día de la lógica de primer

¹⁹⁹ Hay que advertir que considero que la mayoría de los filósofos de la ciencia dan una imagen poco exacta al continuar expresándose como si hubiera unidad de la ciencia más allá de su posible fundamento básico inicial. Se debería hablar siempre de “las ciencias” para evitar las connotaciones metafísicas que implica suponer, utilizando la terminología de S. Lelas, una “ciencia divina” o sus sustitutos. Ya se ha comentado esta cuestión en el apartado 1.3, punto 1.3.3. En el presente apartado respeto en la mayoría de las ocasiones la forma habitual de Quine de expresarse sobre “la ciencia”, utilizando el singular, precisamente para no perder la connotación positivista y científicista que tiene en Quine, al menos en todas sus primeras obras.

orden o cálculo de predicados. La doctrina es que todos los rasgos de la realidad merecedores de tal nombre pueden expresarse en esa austera forma.²⁰⁰

Por mi parte, considero que decir que la filosofía debe estar dentro de la ciencia tiene sentido, como toda expresión normativa, dentro de la escala de valores de quien la defiende. Está claro que es coherente con los valores que defiende inicialmente Quine, muy próximos a lo que solemos llamar científicismo. Sin embargo, que la filosofía esté, de hecho, dentro de la ciencia es discutible, a no ser que por “ciencia” quiera entenderse todo el conocimiento humano, que Quine considera continuo, en lugar de entender por ello a la ciencia moderna, que sería lo preciso. Por otra parte, sin duda Quine se refiere exclusiva, o principalmente, a la filosofía que él hace. Considera que ese planteamiento normativo se sigue directamente del naturalismo pero entiendo que debía justificar más ampliamente cuáles son las ventajas que ve en ese naturalismo --aunque piense que es obligado-- y en esa posición de la filosofía.

Además, que la filosofía esté, o pase a estar, dentro de la ciencia plantea el problema de la reflexividad. En ese caso, la filosofía, al reflexionar sobre la ciencia, reflexiona, aunque no quiera hacerlo, sobre sí misma. Intenta ser ciencia de la ciencia. Pero no se diferencia en esto de cualquier estudio sobre algo humano que, a mi entender, siempre cae en la circularidad. Es decir, se genera una serie infinita de análisis sobre el análisis anterior. Ya he comentado repetidamente en este trabajo --ver por ejemplo el punto 2.1.2-- que no creo que este tipo de series impliquen algún tipo de error o dificultad específica. Por otra parte, según Peter Hylton, Quine acepta la circularidad que esto suponga.²⁰¹ Falta que explicara el por qué de su aceptación, ya que no es lo habitual en filósofos de su orientación.

Por otra parte, según Quine, lo que es cierto aquí-ahora tiende más que otra cosa a ser también cierto allí-entonces y tanto más cuanto más es de la clase de lo que los científicos aspiran a descubrir. Es decir, está concediendo una superioridad a la investigación científica sobre otras indagaciones o productos culturales. Cree que aunque los datos científicos provienen de los enunciados de observación --que sólo son verdaderos enunciación a enunciación-- los enunciados de la teoría que se proyecta a partir de esos datos tienden a ser eternos. Por mi parte, discrepo totalmente de esa pretensión científicista de permanencia, o de verdad absoluta, a la que renunciará más adelante Quine, porque creo que no podemos saber

²⁰⁰ V. p. ej. QUINE, WILLARD “The Scope and Language of Science” y *From a Logical Point of View* 16-17, 105-107, 128-129 et al.

²⁰¹ HYLTON, PETER *Quine* 2.

que una teoría científica está a salvo de ser completamente desmentida. Vuelvo sobre esto más adelante y lo comento con más detalle en el apartado 5.1. La “metainducción pesimista” no ha podido ser rebatida. Quine es consciente de esa dificultad y la reconoce, en parte, más adelante, pero no por ello cambia el fundamento de sus reflexiones sobre la ciencia y no busca otra solución. A mi entender, esto sucede porque no quiere, en su planteamiento inicial, devaluar el papel de la lógica, ámbito al que siempre se sintió especialmente ligado.

Quine considera desde sus comienzos que sigue siendo irrefutable el principio del empirismo que nos dice que toda la evidencia que tenemos, para el conocimiento en general y, en particular, para la ciencia, es evidencia sensorial.²⁰² Se hace entonces imprescindible analizar cómo recogemos y almacenamos esa evidencia y, por tanto, la fuente de la que surge. Esa fuente son los enunciados de observación. Lo que deseamos de esos enunciados es que estén en directa proximidad causal con los receptores sensoriales y máximamente condicionados por la estimulación sensorial concurrente en lugar de por información colateral almacenada. Queremos que nuestro asentimiento a esos enunciados dependa solamente de la observación sensorial presente en ese momento, pero resulta que no es posible prescindir de la estructura conceptual previa, como se ve en el mero hecho de que estamos manejando un lenguaje previamente aprendido. La conceptualización de los nuevos estímulos tiene que hacerse incluyendo algún modo de integración con lo previamente existente en la mente. Para eliminar ese problema bastaría resolver la cuestión de qué es lo imprescindible para la comprensión de los enunciados de observación, pero no se puede trazar una línea de separación objetiva entre lo que basta para la comprensión de los enunciados de un lenguaje y todo aquello en lo que, además de en eso, esté de acuerdo la comunidad en percibir en esa experiencia y lo haya incluido en su conceptualización y, por tanto en la categorización que implica. Es decir, resulta imposible separar lo que es “comprensión pura” de lo que se recibe del exterior y lo que es elaboración derivada surgida de las comunidades a las que pertenecemos.

Para Quine la pérdida por la epistemología de su viejo estatus de filosofía primera llevó a minimizar el papel de esa evidencia sensorial y acentuar el relativismo cultural. Esto es consecuencia de que el naturalismo requiere que la “ciencia natural” no tenga que responder ante ningún tribunal supracientífico pero admite que esa ciencia es falible, en tanto que ligada a, y producto de, una situación cultural contingente no derivada de ningún

²⁰² QUINE, WILLARD *Ontological Relativity and Other Essays* 75.

absoluto.²⁰³ Se desacreditó la noción de observación argumentando que varía según la cantidad de conocimiento que los observadores ya tengan previamente. Lo que para uno es observación para otro es incomprensible o pura fantasía. Así entraría en bancarrota la noción de la observación como fuente imparcial y objetiva de evidencia para la ciencia y se acentuaría el relativismo. Pero Quine considera que esas tendencias están faltas de razones porque los enunciados de observación son los que podemos correlacionar con las circunstancias observables en la ocasión de su emisión, independientemente de las historias de los informantes individuales. Son lo más firme de la ciencia. Otros enunciados, que están más arriba en la estructura de las teorías, no tienen consecuencias empíricas que puedan ser llamadas suyas y se enfrentan al tribunal de la evidencia sensible en agregados más o menos inclusivos. En cambio, el enunciado de observación, situado en la periferia sensorial del cuerpo científico, es el mínimo agregado verificable y tiene un contenido empírico de su propiedad y lo exhibe. Sin embargo, como se señala más adelante, Quine reconoció posteriormente que el enunciado de observación también tiene una dependencia, en mayor o menor grado, de la teoría.²⁰⁴

En relación con estas posiciones, considero que Quine, empujado por su científicismo y su logicismo, se deja llevar demasiado, en sus planteamientos iniciales y en los desarrollos que hace sobre ellos, por dos nociones fundamentales para la filosofía de la ciencia de esa época: "teoría" y "verdad absoluta", a pesar de que muestra en numerosas ocasiones que ve sus dificultades.

En efecto, Quine considera, al menos en toda la primera parte de su carrera, que es posible mantener un concepto de verdad próximo a la noción de "verdad absoluta", basado en el estado actual de la ciencia, y trabajar a partir de ello. Entiendo que Quine estaba entonces, aunque convencido de la no validez del conjunto de las ideas positivistas, demasiado apegado al concepto tradicional de verdad y a una determinada idea del método científico, además de desear explícitamente estar alejado del relativismo. Esas posiciones generales le llevaron a buscar una solución intermedia que diera salida a las múltiples dependencias del conocimiento, que de hecho reconoce y de las que no piensa que esté exento el conocimiento científico. En sus conclusiones, y aunque a veces hace referencia bastante pormenorizada a esas dependencias, no tiene en cuenta, o no menciona, su multiplicidad, ni la relativización

²⁰³ V. p. ej. QUINE, WILLARD "Five Milestones of Empiricism" 305-306.

²⁰⁴ V. HYLTON, PETER *Quine* 137-140 y QUINE, WILLARD "In Praise of Observation Sentences" 109.

que introducen en los procesos de validación-comprobación de los datos y en la construcción de las proposiciones, de las leyes, y de la teoría. Sí reconoce que la ciencia es siempre provisional pero no demuestra, o justifica convincentemente, su afirmación, de que es lo mejor que podemos tener en cada momento. Por tanto, creo que la relación que establece entre “verdad” y “ciencia” no queda suficientemente aclarada y justificada.

Quine, expone esa posición sobre la ciencia partiendo de la afirmación, como se ha dicho más arriba, de que los enunciados de observación de la ciencia tienden a ser verdad y ser eternos. Por eso resulta que la ciencia de cada momento, al partir de enunciados eternos, es el depósito de la verdad absoluta --en la opinión inicial del Quine logicista--, o, al partir de enunciados que tienen un estatus especial, aunque sean a veces revocados, tiene --en la opinión definitiva, más débilmente científicista-- una presunción a su favor. A esas afirmaciones se les pueden hacer las siguientes observaciones:

- Las investigaciones al respecto y la simple historia de la ciencia han mostrado más que suficientemente que las proposiciones científicas, por más fijeza que se les atribuya en su tiempo, y por más solemnidad de la que se las rodee, son mudables y caducan. Parece que Quine da una característica de especial valor y permanencia a las ciencias del siglo XX pero no tenemos ningún fundamento para afirmar que lo que ha sucedido en otros momentos de la historia, las revoluciones científicas, ya no puede suceder más veces. Lo lógico, la “metainducción pesimista”, es pensar que las afirmaciones de las ciencias de nuestra época serán sustituidas por otras que pasarán a ser consideradas las más acordes a la realidad, como ha sucedido siempre desde que existen las ciencias modernas. Entiendo que “la verdad absoluta”, extrahumana, de existir sería inmutable y no veo cómo puede ser coherente con la idea de “ciencia de cada momento”. Posiblemente Quine tuvo, aunque nunca quiso confesarlo, una idea bastante relativista de “lo absoluto”, o bien manejó ambos términos con poca precisión, no sabemos si deliberadamente.²⁰⁵

- De la atribución que hace Quine de un cierto concepto de la “verdad absoluta” a la ciencia actual, de cada momento, creo que sólo puedo estar de acuerdo con él en que hay una forma de superioridad de la ciencia sobre otros productos culturales. Creo que se equivoca respecto a la caracterización de esa superioridad que habría que describir en términos de éxito pragmático, no de verdad. Creo que también se equivoca respecto a su razón o su causa, que

²⁰⁵ V. p. ej. QUINE, WILLARD “Relativism and Absolutism”.

no tendría que buscar en la lógica, la simplificación, y la supuesta verdad, o estatus superior, de determinadas proposiciones, sino en la orientación empirista y su regulación por el pragmatismo a través del cumplimiento de predicciones y de la aprobación comunitaria.

- El reconocimiento que, finalmente, hace Quine de que los enunciados de observación son dependientes tiene como consecuencia que también lo sea la ciencia empírica, puesto que se basa en ellos y en las correcciones que introducen los acuerdos comunitarios, que también son contingentes.

Según Quine, en la versión evolucionada de su doctrina, los enunciados de observación son enunciados en los que los científicos pueden alcanzar el acuerdo cuando están tratando de hacer coincidentes sus teorías y que pueden ser comprobados socialmente en relación con sus ocasiones de expresión. Las frases típicas de observaciones, como "Rojo", "Conejo", "Está lloviendo", no tratan principalmente de sensaciones sino de cosas externas puesto que admiten verificación pública. El especialista puede siempre ser llevado a retroceder a los niveles menos técnicos de la evidencia aunque, en la práctica, ya suele siempre citar prioritariamente lo que necesita para tranquilizar a sus colegas ya formados y preparados al respecto.²⁰⁶ Por mi parte, entiendo que esa frase, equivale a la opinión que, en otros escritos, he venido defendiendo: las observaciones complejas se pueden siempre descomponer en otras más simples, o sea, descomponer la evidencia compleja en evidencia simple, puramente sensorial, en la que es posible la comprobación de forma más sencilla, de acuerdo con lo establecido por la comunidad de hablantes. Pero eso no quiere decir que las observaciones simples estén libres de teoría.

Quine reconoció en sus últimas obras que la realidad sobre los enunciados de observación es más compleja de lo que él había inicialmente presupuesto, probablemente por necesidad de simplificar.²⁰⁷ No obstante no sacó todas las consecuencias que, me parece, se siguen. Creo que la mayor parte de las veces Quine está haciendo una idealización que puede llevar a errores. Sería necesario, en primer lugar, matizar sobre la complejidad de las observaciones. Lo que él dice es más plausible si lo restringimos a las observaciones más simples, las que nos dan los elementos básicos que componen la información que recibimos por cada canal sensorial, --por ejemplo, para la vista: forma y color. Habría que ir analizando qué sucede con los enunciados, cómo se van construyendo otros, basándose en los más

²⁰⁶ V. HYLTON, PETER *Quine* 137-140.

²⁰⁷ V. p. ej. QUINE, WILLARD *Pursuit of Truth* 6-9 y *From Stimulus to Science* 43-45.

simples, a medida que va aumentando la complejidad de la observación. En definitiva, la propia noción de “enunciado de observación” requiere matización y reconocer que es, en grados diversos, relativa a una teoría y a un grupo. Esto le quita el carácter de fundamento cierto, absoluto, del empirismo que Quine, inicialmente, quiso darle aunque posteriormente reconozca que no es posible atribuirle ese carácter.

La noción de comunidad que Quine está manejando también requeriría más matización --aunque la hizo, parcialmente, más adelante. En la realidad hay muchas comunidades diferenciadas dentro de la comunidad general de hablantes, y sus papeles pueden ser diversos respecto a la investigación. También deberían diferenciarse dentro de la comunidad lingüística subgrupos más especializados relevantes para cada investigación. Encontraremos que, en materias científicas, además de la simple aprobación o desaprobación, como Quine supone, existe habitualmente una presión hacia la uniformidad, más o menos explícita, que se mantiene constante hasta conseguirla y que realizan unas u otras comunidades relevantes (grupos de iguales, revisores, patrocinadores, etc.), y que obliga a todo el que no quiera ser excluido.

Por otra parte, la presión de las comunidades de hablantes más amplias generalmente ya ha sido previa a la observación. Lo mismo sucede con determinadas presiones de otras comunidades más restringidas y especializadas. Esas presiones previas se ejercen durante los procesos de aprendizaje hasta conseguir la uniformidad requerida. Ésta es, por tanto, una tercera matización necesaria: habría que especificar los momentos del tiempo en que se obtienen los acuerdos que conforman el enunciado de observación y su aprobación, y cómo esto influye en el enunciado.

En consecuencia, se puede aceptar que la observación es la base de las ciencias modernas y que eso corrobora el origen empírico del conocimiento, dado que dicha ciencia ha mostrado ser capaz de producir más conocimiento útil para nuestra cultura que cualesquiera otras alternativas. Sin embargo, sería necesario estudiar en detalle cómo, en las diversas ciencias, los investigadores:

1º) Construyen los experimentos, las observaciones complejas, a partir de observaciones simples y/o las relacionan con estas últimas;

2º) Reciben y asimilan, o no, los consensos de las distintas comunidades relevantes respecto al tema de una investigación;

3º) Proceden, en su caso, a adaptar los resultados de las observaciones a los consensos de las diversas comunidades involucradas y a su presión.

Podemos decir, en definitiva, que, para Quine, las observaciones son aquello en que los testigos estarán de acuerdo sobre la marcha, y también la base común en la que encontrarse cuando hay desacuerdo para intentar dirimirlo. De aquí su papel básico en el soporte de las teorías. Pero también hay que señalar que quizás Quine no hace suficiente énfasis en el control social del conocimiento científico que la necesidad de acuerdos lleva consigo. Esa necesidad de acuerdos remite al pragmatismo y Quine no vio con desagrado ser calificado de pragmatista.²⁰⁸ Sin embargo, centrándonos en la consideración de la ciencia, objeto destacado de este trabajo, creo que si Quine hubiera realmente estado, en sus opiniones, cerca del pragmatismo no habría pasado por alto la importancia fundamental, en sentido propio, de la verificación/aprobación comunitaria de las observaciones científicas. Por tanto, no hubiera pasado por alto su importancia básica para toda la ciencia y lo que eso implica respecto del carácter pragmático que tienen las ciencias. En efecto, las comunidades buscan, y defienden prioritariamente, la utilidad para sus propios intereses de los resultados de las investigaciones. Quizás ese “lapsus” respecto a la influencia de la comunidad está motivado en Quine porque una mayor atención al pragmatismo le habría forzado a rebajar su empirismo y su científicismo.

Por otra parte, según Quine, la seguridad que da el método científico sobre qué sea lo real es solamente ese mismo método y, además, nadie, tampoco el filósofo, puede trabajar fuera de una estructura conceptual previa cuya generación no ha controlado --aunque para expresar esto último Quine no acepte el lenguaje mentalista.²⁰⁹ Quine acierta exponiendo esto, pero no parece sacar inicialmente las consecuencias que se desprenden de ello respecto al relativismo del conocimiento científico. Pasamos a analizar esa cuestión en el punto siguiente. Por mi parte, creo que en el análisis de estas cuestiones acerca del conocimiento de sentido común y el conocimiento científico --entre los que, como afirmó Quine, hay continuidad-- queda claramente fundamentada la inevitabilidad del relativismo, tanto de la filosofía como de la ciencia, o más aún, de toda creencia humana.

²⁰⁸ V. p. ej. QUINE, WILLARD “Two Dogmas in Retrospect” 272.

²⁰⁹ Las afirmaciones de Quine están, p. ej., en QUINE, WILLARD *Word and Object* 23-25 y 75. V. también p. ej. HYLTON, PETER *Quine* 82-83 y 108-113 et al. Otras opiniones importantes en el mismo sentido pueden verse en FINE, ARTHUR “Relativism, Pragmatism and Science” 58-60 que se apoya en las posiciones y resultados de Einstein.

4.1.2 De la indeterminación de la traducción a la subdeterminación de las teorías y de ella al relativismo pasando por la “carga teórica”

Quine llega a la afirmación de que hay subdeterminación de las teorías partiendo de sus análisis sobre la indeterminación de la traducción. La base de la argumentación es que los eventos del mundo, que para nosotros sólo existen como contruidos por nuestro conocimiento, no están completamente determinados por las excitaciones de nuestros órganos sensoriales y que, por eso, los mismos enunciados de observación permiten construir a partir de ellos diversas explicaciones, es decir, diversas teorías que respeten esas observaciones. En ese sentido, como bien ha señalado Sanfélix:

[Quine estaba diciendo que...] [...] No hay un fundamento inconcuso de la verdad ni los límites-condiciones el conocimiento --la experiencia, los principios lógicos--son fijos y eternos. La experiencia puede ser interpretada de muchas maneras diferentes, y la lógica puede ser revisada en cualquier momento.²¹⁰

Además, las teorías del significado que lo hacen dependiente de la verificación nos llevan inevitablemente a la indeterminación puesto que reconocemos que el significado de un enunciado sobre el mundo se refiere a su evidencia sensorial. Por otra parte, el holismo --ineludible en mayor o menor grado-- añade que los enunciados teóricos sólo tienen su evidencia como parte de bloques más grandes de teoría. Por tanto, se sigue la subdeterminación de los enunciados teóricos que dependerán, en primer lugar, de las restantes teorías o hipótesis a las que recurren, seamos o no conscientes de ello.

Adicionalmente, el análisis de los problemas de la traducción radical nos lleva a rechazar la sugerencia, que es una ilusión, de que hay algún significado flotante, disponible en algún sitio, alguna clase de entidad ajena a nuestro lenguaje y lingüísticamente neutral, que nosotros capturamos con nuestro lenguaje y que no se puede capturar con el lenguaje utilizado en culturas radicalmente diferentes de la nuestra. No hay ningún enunciado o significado intercultural sino, en lenguajes culturalmente próximos, meras variantes de una misma verbalización intracultural. Los enunciados de observación parece que se libran de esos problemas y que sus significados, que son significados de estímulo, emergen como

²¹⁰ SANFÉLIX, VICENTE *Mente y conocimiento* 183.

absolutos. En el otro extremo están los enunciados teóricos, como los referentes a los neutrinos, la ley de la entropía, etc. Esos enunciados y todos los innumerables que están entre los dos extremos carecen de significado lingüísticamente neutral. Hasta aquí Quine. Pero, según esto, la comprobación científica de las observaciones sería lingüística y culturalmente neutral, y eso creo que no acaba de estar claro porque, por ejemplo, ¿de dónde salen las clasificaciones de los estímulos si no es de estructuras conceptuales previas que son culturales? El acuerdo sobre los estímulos, sobre las observaciones simples, básicas, es de carácter cultural.²¹¹

Según Quine, pensar en la traducción radical de idiomas exóticos nos ha ayudado a resaltar los factores involucrados en la comprensión de los significados pero la principal lección a extraer se refiere a la holgura empírica en nuestras propias creencias. En el mismo grado en que la traducción radical de enunciados está indeterminada por la totalidad de disposiciones al comportamiento verbal, nuestras propias teorías, y creencias en general, están subdeterminadas por la totalidad de la evidencia sensorial posible. Se puede objetar que cuando dos teorías están de acuerdo respecto a todos los posibles determinantes sensoriales en un sentido importante no son dos sino una. Ciertamente tales teorías son, como conjuntos, empíricamente equivalentes.

En la versión madura de su doctrina, Quine considera que no hay conocimiento que sea dado de manera extrateórica, es decir, no podemos saber de nuestros estímulos independientemente de alguna teoría.²¹² Siempre tenemos alguna teoría previa, algunos supuestos culturales a través de los cuales manejamos dichos estímulos. Por tanto, no se puede pensar que sean más reales que el resto de entidades presupuestas por el resto de nuestras teorías. Es decir, todo conocimiento, incluso las observaciones, está afectado por lo que se suele llamar “carga teórica”. Quine acepta que podemos rechazar la afirmación de la existencia de cosas que habíamos sido llevados a aceptar por las influencias de nuestros presupuestos y teorías previas. Podemos darnos cuenta de que, en conjunto, sería mejor descartar ciertas entidades que anteriormente aceptamos. Esto es cierto tanto en la vida

²¹¹ Respecto a la transculturalidad de los enunciados de observaciones simples, las evidencias empíricas que tenemos parecen apoyar que existe, en algunos casos, una buena determinación externa a las culturas, por las características físicas del estímulo, --principalmente para los colores-- pero no en otros casos en los que predomina la determinación cultural. El debate sigue abierto. V. p. ej. GENTNER, DEDRE Y GOLDIN-MEADOW, SUSAN (Eds.) *Language in Mind. Advances in the Study of Language and Thought*, 6-9 et al. y LEVINSON, STEPHEN “Language and Mind: Let, Get the Issues Straight!” 32-33 et al.

²¹² V. p. ej. QUINE, WILLARD “In Praise of Observation Sentences” 107, 109-110, 115.

cotidiana --brujas, Reyes Magos, “ying” y “yang”, etc.-- como en la científica --flogisto, calórico, espacio independiente del tiempo, etc. Lo que Quine no dice expresamente es que ese cambio en las creencias es relativo, contingente, dependiente de variables diversas y, sustancialmente, independiente de que esas entidades tengan o no más o menos, o ninguna, existencia en lo que actualmente entendemos por "realidad". Por tanto, el relativismo del conocimiento, del general o cotidiano y del científico, es ineludible sin que ello excluya su orientación hacia la utilidad y los éxitos conseguidos por la especie.

En la misma línea, puesto que Quine afirma que la ciencia no es sino un puente conceptual, fabricado por nosotros, que enlaza estimulación sensorial con estimulación sensorial, resulta que, como constructo humano, las ciencias no pueden librarse de depender de las múltiples circunstancias humanas, de ser relativas a ellas.²¹³ La única salida a este ineludible relativismo será salvar su utilidad, como ya he repetido, y, considerando que las ciencias son esencialmente pragmáticas, pasar a analizarlas desde las posiciones del pragmatismo, en el que puede discutirse si Quine está, y en qué grado. Lo que puede considerarse sorprendente, desde mi punto de vista, es que no haya aceptado un relativismo bastante radical.

Por mi parte, considero que la posición naturalista de Quine --que parece obligada porque “nada nos puede sacar de nuestro entorno y hacernos ser lo que no somos o ponernos en el punto de vista donde no estamos”, como decíamos al principio parafraseando a Quine-- más el reconocimiento que hace de que todo punto de vista vaya ligado a una estructura conceptual de origen cultural, lleva consigo ineludiblemente el relativismo. Sin embargo, tengo que mencionar que, en contra de lo que dice Quine, yo no considero que el relativismo sea una desgracia o un problema especial. Creo que es sólo una parte del reconocimiento por parte del ser humano de su situación, de su “naturaleza”. Situación y "naturaleza" van unidos, son dos formas de considerar la misma cuestión sin que el segundo término tenga que acarrear connotaciones esencialistas.

²¹³ V. p. ej. QUINE, WILLARD *Teorías y Cosas* 31 (en “Las cosas y su lugar en las teorías”) y 56 (en “Sobre la idea misma de un tercer dogma”).

4.1.3 La relación del pensamiento de Quine con el relativismo

Consideramos que resulta claro relacionar el pensamiento de Quine con la fundamentación del relativismo si recordamos que --como ya se desarrolló en el apartado 1.2- - dos de las líneas habituales de esa fundamentación se apoyan en el naturalismo y el empirismo, dos posiciones que son también el fundamento de toda la filosofía de Quine. Sin embargo, Quine piensa que hay que confiar en el conocimiento científico y considera como una solución antirrelativista la idea de que hay que tomar en serio y aceptar que lo mejor que tenemos, en cuanto a conocimiento, es la ciencia actual, el conjunto de la ciencia de cada momento. Piensa también que debemos tomarla como base, aunque sea a sabiendas de que la iremos cambiando para mejorar lo que nos dice. Por tanto, confía en el conocimiento científico más que en cualquier otra cosa porque cree que es lo que tenemos más empírico y, al mismo tiempo, con más éxitos en su haber.

Entre los autores que han reflexionado *in extenso* sobre el relativismo, Margolis hace un análisis detallado de la posición de Quine. Considera primero que la doctrina de éste sobre la "indeterminación de la traducción" es una versión del relativismo que es similar a la del inconmensurabilista, aunque más débil y más inclusiva. Margolis afirma que es más débil porque carece de una explicación de la comprensión conceptual y el conocimiento en términos histórica y culturalmente divergentes, incluso cuando considera una confrontación comunicativa entre pueblos extraños. Es decir, critica que, a pesar de basarse en el experimento mental de un intento de comunicación entre culturas radicalmente diferentes, Quine no da ninguna explicación sobre el origen o las causas de esas divergencias radicales en el pensamiento humano. Margolis afirma que la posición es más inclusiva porque se presenta como ubicua. Así, según Margolis, cuando Quine dice: "[...] La mayor parte de la correlación semántica está soportada solamente por las hipótesis analíticas [es decir, los presupuestos tácitos que dirigen las traducciones del observador] en su extensión más allá de la zona en que es posible la evidencia independiente para la traducción", está presentando

como absolutamente general --puesto que siempre hay esos presupuestos-- la posición de quien pretende hacer la traducción radical.²¹⁴

Además Margolis afirma que la interpretación de Quine sobre el relativismo, que es una negación, no es completamente satisfactoria porque, en primer lugar, sería imposible, en la propia opinión de Quine sobre la distinción analítico/sintético y el holismo, negar convincentemente la relevancia de valores similares a la verdad para un conjunto de afirmaciones y afirmar su relevancia para otro, si no hubiera una base empírica o gramatical en la que fijar una demarcación fundamentada entre los dos conjuntos. Es decir, Margolis establece su crítica afirmando que la diferenciación en los valores de verdad entre unas y otras teorías o hipótesis no puede razonarse convincentemente en un entorno cognitivo radicalmente holista. En segundo lugar, porque la insistencia en el papel de la ciencia para decidir cuestiones de verdad lleva a creer que Quine estaba auténticamente atraído por alguna forma de relativismo.²¹⁵ Así, Quine dice: "Las proposiciones de ocasión y los significados de estímulo son de admisión con carácter general; los términos y la referencia son locales a nuestra estructura conceptual."²¹⁶ De este modo, Quine confirma la imposibilidad de fijar algún punto de referencia privilegiado para hacer comprobaciones fiables de las afirmaciones de verdad dentro de un holismo global y con referencia específica a las estructuras concretas. Dice también:

[...] no tenemos ninguna razón para suponer que las estimulaciones en la superficie de los humanos, incluso durante una eternidad, admitan alguna sistematización única que sea científicamente mejor o más sencilla que todas las demás posibles [...] El método científico es el camino a la verdad, pero no proporciona ni siquiera en principio ninguna definición única de la verdad.²¹⁷

Al margen de Margolis, me parece una contradicción evidente de Quine que si no hay

²¹⁴ MARGOLIS, JOSEPH *The Truth About Relativism* 104: "[...] Most of the semantic correlation is supported only by analytical hypothesis [that is, the tacit presuppositions governing the observer's translations], in their extension beyond the zone where independent evidence for translation is possible."

²¹⁵ Ibid. 103-107.

²¹⁶ QUINE, WILLARD *Word and Object* 53: "Occasion sentences and stimulus meaning are general coin; terms and reference are local to our conceptual scheme". En la terminología de Quine las proposiciones de ocasión son aquellas que admiten el asenso o disenso sólo inmediatamente después de un estímulo sensorial adecuado. Los significados de estímulo son la clase de todos los estímulos sensoriales que producen el asentimiento a una proposición que refiere a una entrada sensorial.

²¹⁷ QUINE, WILLARD op. cit. 23: "[...] we have no reason to suppose that man's surface irritations even unto eternity admit of any one systematization that is scientifically better or simpler than all possible others. [...] Scientific method is the way to truth but it affords even in principle no unique definition of truth"

definición fiable de la verdad se atreva a decir cuál es el camino hacia ella. En resumen, según Margolis, Quine confirmó su fuerte compromiso con los valores de verdad pero admitió en ellos vacíos. Su holismo le lleva a admitir huecos fragmentarios en los valores de verdad, es decir, zonas en las que no están definidos,

pero no puede explicar los criterios de demarcación en que se basan esas zonas. Para evitar el relativismo llega a extremos desesperados en la introducción de esos vacíos. Dado su holismo, su tratamiento de los “dogmas del empirismo” y su apoyo a las “hipótesis analíticas” se arriesga a tener esos vacíos por todas partes. Según Margolis, el relativista recupera así la mejor posición y la estrategia de Quine es una metonimia de una familia completa de antirrelativismos --cada vacío específico necesitará un razonamiento antirrelativista *ad hoc*-- y una prueba de la coherencia y la fuerza dialéctica del relativismo. Quine, primero, ha permitido que cualesquiera afirmaciones bien formadas sean útiles para las afirmaciones de verdad; pero luego lo reconsidera introduciendo aquí y allí vacíos de verdad. Posteriormente niega que los contextos en que tales vacíos son aparentemente aceptados sean contextos en que surja con prioridad la cuestión de las asignaciones de valores de verdad. El relativismo es evitado pero nunca se muestra que sea incoherente.²¹⁸

Para Swoyer, en cambio, las opiniones de Quine socavan el relativismo al apoyar que no hay diferencias interesantes entre las distintas interpretaciones de los hechos que pueden permitir los lenguajes y las diferentes culturas.²¹⁹ Según esta opinión de Swoyer, el “conductismo epistemológico” radical dejaría sin contenido al relativismo. Sin embargo, yo pienso que ese razonamiento está suponiendo que el relativismo requiere contar con algún absoluto en cada uno de sus procesos de diferenciación relativizadora, lo que me parece erróneo.

Por mi parte, considero que la confianza en las ciencias modernas, teniendo en cuenta cuáles son realmente sus objetivos y su alcance, no es incompatible con el relativismo. Además, entiendo que un grupo importante de las principales posiciones de Quine, si no todas, conducen a reafirmar que las creencias que se definen como conocimiento científico son relativas, es decir, que dependen de variables muy diversas, algunas no controlables, y no sólo de las variables propias del objeto a que se refiere ese conocimiento. Así, el pensamiento de Quine proporciona una fundamentación muy potente al relativismo, como vemos

²¹⁸ MARGOLIS, JOSEPH op. cit. 207-212.

²¹⁹ SWOYER, CHRIS “Relativism” 2.6.1 “The Inscrutability of Reference and Ontological Relativity”.

considerando las siguientes características que tiene:

- Empirismo y holismo.

Una vez conocidos los resultados de las observaciones, la decisión de qué creencias --o enunciados, si preferimos el enfoque lingüístico-- hay que fijar, y cuáles ajustar o corregir para que una teoría --científica o del conocimiento cotidiano-- tenga adecuación empírica queda a la decisión del investigador sin que haya ningún criterio determinante de cómo debe hacerlo dentro del bloque amplio que nos señala el holismo. Por tanto, el resultado es dependiente de, relativo a, todas las variables que influyen en esa decisión. También lo es, en consecuencia, el contenido con el que queda la teoría después de su creación o ajuste. Si estamos en el ámbito de la ciencia moderna, esa teoría pasa, en cuanto se comprueba su adecuación empírica, a tener la categoría de conocimiento científico, aunque sepamos que es sólo temporalmente y que conserva su relatividad. Luego el conocimiento científico es relativo.

- Subdeterminación de las teorías.

La evidencia disponible no determina unívocamente qué teoría, es decir, qué entidades teóricas y qué razonamientos --o qué modelos, en un enfoque más actualizado que el de Quine-- elige el investigador para explicar esas predicciones empíricas comprobadas. Esa elección viene determinada por variables culturales y personales como, por ejemplo, la estructura conceptual previa de que disponga el investigador. El establecimiento de cualquier teoría científica es, en consecuencia, relativo a esas variables. Luego el conocimiento científico es relativo.

- Relatividad ontológica, o indeterminación/inescrutabilidad de la referencia --que Quine considera son lo mismo.²²⁰

Las teorías científicas, el conocimiento científico, refieren siempre a unas entidades concretas, a una ontología. Pero Quine muestra que esa ontología puede ser sustituida por otras, como mínimo con amplias posibilidades de elección.²²¹ La elección de la ontología no está determinada por las relaciones que afirma la teoría. Será dependiente de variables de, y por tanto relativa a, la cultura y subculturas en que se ha educado y se desenvuelve el creador, o creadores, de la teoría, así como de variables personales de cada uno de ellos. Por tanto, puesto que la ontología que incluye es relativa, el conocimiento científico es relativo.

²²⁰ V. QUINE, WILLARD *Pursuit of Truth* 50-52.

²²¹ V. QUINE, WILLARD. p. ej. "On Empirically Equivalent Systems of The World", 319-320, 327 et passim..

- Carga teórica de las observaciones

La base de las ciencias es la observación. No hay observación que esté libre de carga conceptual, carga teórica, en parte *ab initio* y en parte *a posteriori* debido al uso en otras teorías de los términos utilizados en la descripción. Esa carga teórica es relativa a las teorías que la producen, que son relativas a su vez a la persona y la cultura que las crean, por las otras tres razones que acabamos de ver. Por tanto, la observación es dependiente de, relativa a, variables de los grupos y personas involucrados. Al ser relativa la observación, base del conocimiento científico, el conocimiento científico es relativo.

Puede señalarse, como consecuencia de los aspectos del pensamiento quineano que acabamos de revisar, la necesidad de encontrar un “anclaje” justificativo de base pragmática que compense esa relatividad que claramente se manifiesta. Por otra parte, ese “anclaje” no será requerido sólo por el conocimiento científico. Dado que Quine considera que el conocimiento científico es el mejor del que disponemos, y que no hay en el conocimiento diferencia de clases, lo que me parece muy plausible, se deduce que todo el conocimiento humano queda incluido en el relativismo y tiene que ser justificado por la práctica.

Esas consideraciones pierden su aparente nihilismo si adoptamos la postura pragmatista, justificándose una vez más lo que se exponía en el apartado 1.3. Entiendo que el relativismo puede considerarse, en cierto sentido, diluido dentro del pragmatismo si tenemos en cuenta que “a escala humana” no hay ninguna duda respecto a los resultados obtenidos por nuestras acciones sobre el entorno, al estar respaldados tanto por la supervivencia de nuestra especie, como por los resultados concretos obtenidos a partir de las ciencias y tecnologías modernas. Los objetivos que fija prioritariamente nuestra cultura respaldan, sin duda, la fusión de relativismo y pragmatismo. La principal aportación de Quine a ambas orientaciones, y a su tendencia a la fusión, entiendo que es, sin duda, el establecimiento de unas fundamentaciones muy consistentes que respaldan también, en consecuencia, un relativismo epistemológico ubicuo.

4.2 PUTNAM: CAMBIOS DE OPINIÓN DISCUTIDOS

4.2.1 Las etapas del pensamiento de Putnam y su punto de llegada

La evolución del pensamiento de Putnam --la llamaremos evolución ya que, aunque los cambios son radicales, se presentan en sus obras gradualmente-- puede considerarse que comprende tres grandes etapas básicas. De dichas etapas nos detenemos con mucho más detalle en la tercera por ser la que comprende más años de la carrera de Putnam y porque, al parecer, supone el final de su evolución. Las comentamos a continuación:

1ª Etapa neopositivista o del “realismo metafísico”

Finalizados sus estudios, en 1951, con su Ph. D. en la UCLA, Putnam resulta ser un filósofo de la escuela analítica, como era lógico que sucediera. Está especialmente interesado en la lógica, en las matemáticas y en la filosofía que se desarrolla sobre ellas. Por tanto, escribe realizando aportaciones a esas áreas. Naturalmente, no descuida tampoco los temas fundamentales de la filosofía analítica: el lenguaje y la filosofía de la mente.

Publica en ese sentido desde 1954 a 1976 tres libros, dos de ellos recopilatorios de artículos, y numerosos artículos adicionales. Quizás sus aportaciones más importantes en esa época son la introducción del funcionalismo en filosofía de la mente --años más tarde lo rechazará categóricamente-- y sus análisis del significado en filosofía del lenguaje. Progresivamente comienza a interesarse en la Filosofía de la Ciencia --manteniendo las esperables posiciones favorables al realismo científico-- dentro de la orientación general que él mismo, comenzando en su segunda etapa, caracterizará y criticará como “realismo metafísico”, y profundizando en la reflexión sobre las características de la Física. Sus posiciones pueden calificarse, sin duda, de cientificismo y fisicalismo, como es habitual dentro de una tendencia general neopositivista.

A mi entender, Putnam, como corresponde a un pensamiento coherente, rechaza, durante esta etapa neopositivista, todo relativismo. Defiende el realismo científico, en el cual el asidero no relativo viene proporcionado por la realidad física, a la que se supone que el ser humano tiene acceso.

2ª Etapa del “realismo interno” equivalente a un relativismo

A partir de mediados de los 70 comienza a dudar de su anterior científicismo y va apartándose progresivamente de uno de sus aspectos clave, el realismo. Según afirma el propio Putnam, lo que le hizo abandonar su posición realista fue la consideración de que los problemas de la noción de referencia eran insuperables.²²² Así lo muestra también en el artículo “Realism and Reason”, de 1977, y, con mucho más detalle, en *Meaning and the Moral Sciences* de 1978.²²³ Proclama que el realismo científico es insostenible y que su nueva posición --con la que considero que pasa a ser un relativista, aunque él lo rechaza expresamente-- es que el único conocimiento posible de la realidad es el que nos viene dado por lo que llama “realismo interno”.²²⁴

En efecto, ese “realismo” lo define por el reconocimiento de que el pensamiento del ser humano actúa siempre dentro de contextos lingüísticos y teóricos que lo condicionan, por lo que, entiendo, puede asimilarse a alguna clase de relativismo. Rorty, cuando ha polemizado con Putnam, ha señalado esto muy claramente identificando cinco puntos que Putnam proclamó y con los que él está completamente de acuerdo (aunque, por supuesto, tampoco Rorty les dé el nombre de relativismo).²²⁵ Son los siguientes:

1. El realismo es un intento imposible de ver el mundo desde ningún sitio (“Nowhere”).
2. Estamos condenados a ocupar, en cualquier caso, la posición de seres que no pueden tener una visión del mundo que no refleje nuestros intereses y valores, pero que están comprometidos a considerar a algunas visiones del mundo mejores que otras
3. La “relatividad a los intereses” está en contraste con lo absoluto, no con la objetividad. Puede ser objetivo que una interpretación o una explicación sea la correcta dados los intereses que son relevantes en ese contexto.

²²² PUTNAM HILARY *Realism and Reason. Philosophical Papers Vol. 3* VIII.

²²³ Curiosamente el libro *Realism and Reason* de 1983 no incluye el artículo del mismo título de 1977.

²²⁴ Rechaza expresamente el relativismo, por ejemplo, en *Reason, Truth and History. Philosophical Papers Vol. 4* 54, 119-126, 150-151. Me parece que hay que considerar significativo que Putnam coincida con Quine y Rorty, es decir, con quienes más ha polemizado, en mantener posiciones claramente relativistas (aunque Putnam sólo con todas sus consecuencias en esta etapa) al mismo tiempo que mantienen también un rechazo formal y expreso del relativismo, a mi entender razonado, en el mejor caso, muy superficialmente. Entiendo que esta coincidencia apoya la explicación que doy más abajo en el punto 4.3.1 sobre el carácter social y político del origen del antirrelativismo en el estamento universitario U.S.A. y, en general, en la cultura anglosajona.

²²⁵ RORTY, RICHARD “Response to Hilary Putnam” 87-88 y “Putnam and the Relativist Menace” 180-181 (443-444 en la publicación original). El siguiente apartado, 4.3, está dedicado a la relación de Rorty con el relativismo.

4. El núcleo del pragmatismo fue la insistencia en la supremacía del punto de vista del agente. Si nos encontramos con que debemos adoptar cierto punto de vista, utilizar cierto “sistema conceptual”, entonces no debemos simultáneamente adelantar la afirmación de que no es realmente “la forma en que las cosas son en sí mismas”.

5. Decir que la convergencia hacia una gran imagen es requisito del propio concepto de conocimiento es puro dogmatismo.

Considero que esos puntos, --al margen de lo que tanto Putnam como Rorty hayan estado dispuestos a aceptar o no respecto al relativismo-- configuran un claro relativismo lingüístico, conceptual o cultural --según el origen de variables en que queramos hacer el énfasis-- por lo que me parece completamente justificado denominar a esta etapa del pensamiento de Putnam relativista.

Putnam desarrolla esa posición en *Reason, Truth and History*, de 1981, una de sus obras que más repercusión han tenido, si no la que más, por la cantidad de polémicas que generó con sus anteriores correligionarios, los representantes de la tradición neopositivista y analítica dominante en las universidades anglosajonas. Pero también, en el análisis de su evolución que hace Putnam en “The Question of Realism”, de 1993, reconoce que, a partir de *Reason, Truth and History*, considera que las capacidades de la mente no pueden ser descritas sin utilizar nociones normativas y que la mente no puede ser “naturalizada” en sentido científicista y reduccionista.²²⁶ Entiendo que es, sin duda, en esa época, cuando comienza a afirmar que “la mente” humana --es decir, el ser humano-- no puede ser estudiado como todo lo demás y comienza ya la deriva metafísica y espiritualista de Putnam que culmina en su conversión formal al judaísmo tradicional.

Entre los muchos puntos de vista coincidentes en el análisis de esta época del pensamiento de Putnam puede destacarse el de Falkenburg que, como otros autores y el propio Putnam, relaciona también su posición con los hallazgos de la teoría cuántica.²²⁷ Considera, en consecuencia, Falkenburg que el “realismo interno” es la afirmación de que no podemos describir la realidad “desde fuera” sino sólo desde nuestro punto de vista humano, “desde dentro”, como parte integrante de la realidad misma y relativamente a nuestro punto de vista mesocósmico y macroscópico. Entiendo, por tanto, que se confirma el carácter de

²²⁶ PUTNAM, HILARY “The Question of Realism” 305 .

²²⁷ FALKENBURG, BRIGITTE ““El realismo interno de Putnam y la ciencia empírica” 124-126.

relativismo que tiene esa posición puesto que nos dice que sólo podemos describir "relativamente a nuestro punto de vista" y que ello es físicamente ineludible.

Veremos, sin embargo, que Putnam abandona el "realismo interno" progresivamente a partir de mediados de los ochenta, entiendo que en estrecha relación, como he señalado, con su conversión al judaísmo.

3ª Etapa espiritualista o del "realismo del sentido común"

Los estudiosos de la obra de Putnam coinciden en señalar que a finales de los 80 va abandonando su "realismo interno" hasta llegar a rechazarlo explícitamente. Pero ya en 1982, en "Why reason can't be naturalized", aunque, por un lado, reconoce que la verdad y la aceptabilidad racional son relativas a la clase de lenguaje y de contexto en que estamos y que la razón es siempre inmanente, es decir "es siempre relativa al contexto y la institución", por otro lado, afirma que el relativismo cultural, aparte de ser incoherente, contiene una negación de la posibilidad de pensar de modo autónomo.²²⁸ También afirma que la eliminación de la normatividad, en cuanto a los conceptos utilizados en la ciencia, es un intento de suicidio mental y que si no hay una noción de veredicto límite sobre la corrección de las afirmaciones no hay ningún sentido en el que puedan ir más allá del momento presente.²²⁹ Putnam acaba diciendo que la filosofía debe librarse de las resacas reduccionistas e historicistas, que la razón es tanto trascendente como inmanente y que la filosofía está no sólo en el tiempo sino en la eternidad.²³⁰ La tendencia, opino, está clara.

A mediados de esa década, en 1985, en "A Comparison of Something with Something Else" afirma que se separa de las ideas de Quine y de Rorty porque no acepta la deflación de "la verdad".²³¹ Así mismo, describe cómo la indeterminación de la traducción lleva forzosamente a Quine al relativismo y rechaza que ese camino sea ineludible defendiendo que la verdad es trascendente y no inmanente, como querrían Tarski y Quine. Respecto a Rorty, afirma que lo que éste hace es contar metarrelatos alternativos a los que rechaza, p. ej. el metarrelato que dice que puede construirse un lenguaje que permita eliminar "lo mental". Putnam acusa también a Rorty, de que "[...] parece, por lo menos, coquetear con el

²²⁸ PUTNAM, HILARY "Why reason can't be naturalized" 234 (en *Realism and Reason. Philosophical Papers Volume 3.*)

²²⁹ Ibid. 236-238.

²³⁰ Ibid. 246-247. En sus críticas a Quine, Putnam olvida interesadamente algo que Quine sí tuvo muy en cuenta: la importancia de la predicción acertada de entradas sensoriales como objetivo del pensamiento. V. lo ya dicho al respecto en el apartado 4.1 y también el apartado 5.2.

²³¹ PUTNAM, HILARY "A Comparison of something with Something Else" 330-331 y ss.

metarrelato de que hay simplemente cerebros y los procesos neurológicos que se desarrollan en ellos”.²³²

Por mi parte, considero que el truco argumentativo de Putnam está en la introducción de la palabra "simplemente", o "sólo" ("just"). No creo que Rorty diga que "hay simplemente cerebros etc." (Putnam dice "parece"). Lo que Rorty, y otros muchos, por ejemplo yo mismo, decimos es que no se puede saber lo que "hay" independientemente de la posición de la que, como humanos, partimos. Por tanto, no tiene sentido plantearse que "sólo hay". La cuestión no es lo que pueda "haber" de modo absoluto, que no tiene sentido planteárselo, sino que, cuando la neurofisiología avance y permita hacer predicciones que se cumplan con seguridad (como es previsible que sucederá) --por ejemplo con la misma seguridad que tenemos sobre cómo vamos a ver cuando nos injertan una lente en un ojo, o sobre lo que pasa cuando tragamos una pastilla de ibuprofeno-- sólo nos interesará prioritariamente esa explicación, en nuestra cultura y en el sentido de considerarla una explicación útil --la que nos predice la futura entrada sensorial. Y no nos interesarán otras explicaciones, independientemente de que sea parte de ellas el superyo, el alma espiritual, intencional y libre, o cualquier otra entidad protagonista de cualquier otro "metarrelato", por bonito que sea y bien razonado que esté por Putnam o por cualquier otro.

Putnam critica a continuación el relato que considera más ubicuo en los escritos de Rorty, el "cultural", que se refiere a lo intersubjetivo, y le critica sugerir que el discurso habitual sobre objetividad, o sobre aceptabilidad racional, o sobre verdad, es, de algún modo, mitológico. Putnam afirma que mostrar eso mediante la técnica de contar metarrelatos alternativos requeriría producir una metafísica científica, o algo similar, adecuada. Pero entonces la filosofía estaría reconstruida y no deconstruida. Los fallos de la metafísica no son prueba de la corrección del culturalismo rortyano.²³³

Como vemos, Putnam, ya en esta época, aunque sigue proclamándose pragmatista, incluso cada vez con más insistencia, apoyándose en James y en la interpretación de Wittgenstein que hace él, no se conforma con lo pragmático y no acepta que el "discurso habitual" tenga como apoyo sólo su utilidad.²³⁴ Le busca más bien un apoyo absoluto, algo

²³² PUTNAM, HILARY op. cit. 344: "[...] seems at least to flirt with the metastory that there are just brains and the neurological processes that go on in them [...]".

²³³ Ibid. 345-346.

²³⁴ Rechaza las interpretaciones del último Wittgenstein que resaltan su relativismo. Construye y utiliza el seudónimo "Krippenstein" para enfatizar su desacuerdo.

fuera de lo natural. Según sus propios términos, algo que esté en el ámbito de lo “verdadero y falso, correcto y erróneo, racional e irracional”, ámbito que considera ajeno a las contingencias de las culturas y los individuos.²³⁵ En definitiva, Putnam se quiere apoyar en los valores y utilizar la intencionalidad de la mente humana como forma de introducir trascendencia en lugar de considerarla un mecanismo de supervivencia presente, de forma más o menos compleja, en todos los seres vivos. Considera que la intencionalidad es una característica específica de la mente humana y la liga a algo específico de la acción y del agente humanos, porque la aporta el “espíritu humano”. Para el Putnam de su última etapa, ese “espíritu humano” es trascendente en el sentido radical del término pues está fuera de lo natural. Es decir, utiliza la intencionalidad de la mente humana como forma de introducir trascendencia.

Así mismo, en *The Many Faces of Realism*, de 1987 --conferencias dadas en 1985-- defiende el realismo del sentido común y previene contra el “relativismo extremo”, aunque aún piensa que el realismo interno que ha estado defendiendo en los años anteriores le sirve para sus propósitos, y que dicho realismo consiste en la insistencia en que el realismo no es incompatible con la relatividad conceptual.²³⁶

Posteriormente, en 1987, en “The Diversity of the Sciences”, Putnam muestra más claramente su nueva orientación, que podemos llamar “espiritualista”, al afirmar que la racionalidad --entendida como lo que genera lo correcto-- tiene un carácter objetivo, aunque aún hace esa afirmación tratando de enlazar con su etapa anterior y tratando de separar la racionalidad en sí, que él supone, de “nuestras concepciones de ella”.²³⁷ Por mi parte, entiendo que habría que limitarse a decir, tanto en 1987 como hoy día, que la capacidad de razonar de la mente humana no es algo trascendente sino una característica natural, con continuidad en los seres vivos, y que sobre sus detalles hay que esperar a que la neurociencia los vaya precisando. Por otra parte, la relatividad cultural del concepto de racionalidad es tan evidente como los fracasos de los intentos de desarrollar una teoría transcultural de dicha racionalidad.²³⁸ Putnam se esfuerza, en toda su última época, y lo muestra, en particular, cuando hace la crítica de Lakatos, en intentar hacer prevalecer la idea de que participa en los

²³⁵ PUTNAM, HILARY op. cit. 346: “[...] why should we be forbidden to talk of true and false, right and wrong, rational and irrational [...]?”.

²³⁶ PUTNAM, HILARY *The Many Faces of Realism* 16-17.

²³⁷ PUTNAM, HILARY “The Diversity of the Sciences” 464: “[...] defending the idea that rationality is something objective (even if our conceptions of it are always imperfect and historically conditioned in various ways).”

²³⁸ V. p. ej. lo dicho en los apartados 2.4 y 3.3.

procesos científicos una "racionalidad humana" cuya objetividad tiene cierto carácter autónomo, no automático y no psicofísico.²³⁹ Se orienta así hacia un "espiritualismo" más o menos matizado para lo cual insiste en desligar a los procesos científicos de investigación, que supone se apoyan fundamentalmente en esa "racionalidad objetiva", de su dependencia básica de lo empírico.

En esa línea, en 1990, en "The Idea of Science", parte de nuevo de una crítica al "materialismo fisicalista" de Quine para afirmar que el materialismo se basa en criterios ontológicos derivados del pensamiento del siglo XVII y está ya fracasado. Afirma también que la ontología de los materialistas, incluyendo a Quine, ha llevado a "la vaciedad de la noción de verdad disfrazada ligeramente".²⁴⁰ Finge así ignorar que han llegado a conclusiones similares a las de Quine quienes más a fondo han reflexionado en los últimos 70 años sobre la noción de verdad y su funcionamiento (Davidson, Rorty, Horwich, Hill, Brandom, etc.). Según él, el materialismo clásico ha fracasado y podemos ver su fracaso en su incapacidad para explicar el estado cognitivo de la misma ciencia, a la que tanto valora. Por mi parte, le preguntaría: ¿Puede acaso alguien, en la filosofía, en la ciencia, o fuera de ellas, "explicar" qué es un "estado cognitivo" y cómo funciona? ¿Lo explica él? No. Si alguien alguna vez lo explica con detalle y fundamento tendrá que ser dentro de la ciencia neurofisiológica. Creo que Putnam se excede, llevado por su "furor de converso" al espiritualismo de lo humano, y va demasiado lejos en sus juicios cuando pretende demostrar el fracaso y la "maldad" del materialismo.

Afirma a continuación que tratar a la ciencia física como una descripción de la realidad "en sí misma" es un profundo error.²⁴¹ Por mi parte, no creo que un materialismo que tenga en cuenta el relativismo del conocimiento humano necesite "[...] tratar a la ciencia física como una descripción de la realidad 'en sí misma'" (comillas del original), ni creo que el Quine maduro lo haga, como sugiere Putnam. Es perfectamente posible una concepción

²³⁹ PUTNAM, HILARY "The Diversity of the Sciences" 472-475.

²⁴⁰ PUTNAM, HILARY "The Idea of Science" 489: "[...] a thinly disguised theory of the emptiness of the notion of truth [...]. Putnam es injusto y poco preciso al no tener en cuenta la evolución de Quine cuando dice en ese ensayo que el pensamiento de Quine, a partir de un cierto momento, refuerza su realismo. He mostrado lo contrario en el apartado anterior, 4.1. La tensión en Quine entre empirismo radical y positivismo fisicalista se mantiene y la evolución que se aprecia es precisamente hacia un cuestionamiento de las certezas, hacia un relativismo que se apoya en la incertidumbre de lo puramente empírico. Lo menos que se puede decir es que en Quine coexisten la actitud que da prioridad a lo ontológico --fisicalismo-- y la que da prioridad a lo epistemológico --relativismo. Además, en la evolución de su pensamiento, a través de sus sucesivas precisiones y matizaciones, se aprecia que esa evolución va reforzando los aspectos epistemológicos y contextuales de su pensamiento respecto a las ciencias.

²⁴¹ PUTNAM, HILARY op. cit. 489: "[...] treating physical science as a description of reality 'in itself' is a profound error."

materialista que acepte las limitaciones de todo conocimiento humano. El materialismo, por supuesto, es metafísica y, por otra parte, lo que afirma, simplemente, es que no ve ninguna razón para pensar que exista nada diferente de la materia que postulamos captar con nuestros sentidos y que, en cierto grado, predecimos "a escala humana".

Putnam propone como solución a estas cuestiones controvertidas sobre las ciencias, en ese momento de su pensamiento, que llega hasta hoy día, un único "consejo general": guiarnos por lo que sabemos perfectamente bien, que hay prácticas competentes e incompetentes y sigue dándole vueltas a un concepto de ideal, como es el de "objetividad" -- algo inexistente en la realidad humana-- tomándola como objetividad absoluta, sin matización alguna y, además, en el sentido especial que él le da y que comentamos más abajo.²⁴² Yo creo que basta con la "objetividad" relativa, parcial y socialmente condicionada que nos dan las predicciones que comprobamos repetitivamente que se cumplen, objetividad que podemos decir que es una "objetividad pragmática" u "objetividad pragmatista".²⁴³ El guiarse por ella y establecer los procedimientos para conseguirla es lo que define a las ciencias empíricas como prácticas humanas, lo que nos autoriza a llamar a algo con propiedad "ciencia" y da a un conocimiento humano, sin que supere su relativismo, el rango de "conocimiento científico". Putnam propone a continuación como solución del problema de la demarcación, y de la ciencia "correcta", simplemente la aplicación adecuada de una escala de valores (modos de proceder competentes, informados, fructíferos, razonables) sin querer darse por enterado de que dichas escalas son totalmente relativas a culturas, subculturas, personas y momentos, y sumamente variables.²⁴⁴ Con su propuesta resulta evidente que la "objetividad", tal como él la entiende, es completamente dependiente de la cultura, a través de una práctica sancionada por esa cultura y de unas escalas de valores de origen cultural.

En 1994 en el prefacio a *Words and Life* reconoce que la meta unificadora de sus ensayos es atacar "cierto conjunto de prejuicios que pretenden ser 'científicos' pero que confunden el respeto a la ciencia con la aceptación acrítica de una ideología materialista."²⁴⁵ Esa posición espiritualista de Putnam se profundiza y se hace aún más evidente en

²⁴² Ibid. 490-491.

²⁴³ En el apartado 5.2 entramos con más detalle en esta cuestión de la predicción acertada como criterio de las ciencias, tal como ya se ha adelantado en otras notas.

²⁴⁴ PUTNAM, HILARY "The idea of science" 490: [...] there is a difference between competent and incompetent, informed and uninformed, fruitful and fruitless, reasonable and unreasonable, ways of proceeding."

²⁴⁵ PUTNAM, HILARY Y CONANT, JAMES (Ed.) *Words and Life* v-vi: "[...] a certain set of prejudices –prejudices which pretend to be 'scientific' but which confuse respect to science with uncritical acceptance of a materialist ideology."

conferencias como las que constituyen “Sense, Nonsense and the Senses”, de 1994, o en escritos especialmente agresivos como “Richard Rorty on Reality and Justification”, del 2000, o en “Pragmatism and Nonscientific Knowledge”, de 2002. Este último lo acaba con una autocita de “Beyond the Fact/Value Dichotomy”, de 1982, artículo recogido en *Realism with a Human Face* de 1990. Afirma que ese párrafo ha llegado a ser su “manifiesto” con su conclusión: “[...] El horror a lo que no puede ser ‘metodizado’ no es sino fetichismo del método. Es momento ya de haberlo vencido. Venciéndolo reduciríamos nuestra tensión intelectual. Podríamos incluso recobrar nuestro sentido del *misterio*. ¿Quién sabe?” (Cursivas del original).²⁴⁶ Una reiterada referencia positiva al “misterio” que es uno de los lugares en que queda clara la raíz religiosa de toda la evolución del pensamiento de Putnam desde mediados de los 80, oficializada con su Bar Mitzvah en 1994.

Dicho ensayo de 2002 tiene como objetivo fundamental defender que los valores no son relativos a las culturas. Para ello razona partiendo, una vez más, de un concepto muy defectuoso de objetividad. En efecto, lo caracteriza por la “imprescindibilidad” y la oposición a “lo subjetivo” sin tener en cuenta, además, que remite a “objeto” y a “imparcialidad” (hemos tocado ya la cuestión de la objetividad en el punto 1.3.2). Así, liga la negación de la mera posibilidad de afirmaciones de valor objetivas con la negación de la mera posibilidad de una clase razonable de objetividad. Liga, así mismo, la negación de la objetividad de las afirmaciones de valor con la negación de la “objetividad de los hechos significantes” y afirma que el rechazo de los filósofos a tolerar cualquier clase de objetividad que no esté garantizada por un gran relato metafísico lleva a un escepticismo corrosivo respecto a dichos relatos.²⁴⁷ Todo ello le permite sacar la conclusión que deseaba sobre la ubicuidad e “imprescindibilidad” de los valores.

Mencionaremos finalmente, aunque podrían multiplicarse las citas, tres grupos de afirmaciones bastante claras:

1. En “Realism with a Human Face”, de 1987, Putnam afirma que hay una parte de todos nosotros que quiere ver el “punto de vista del ojo de Dios” restaurado en todo su

²⁴⁶ PUTNAM, HILARY “Pragmatism and Nonscientific Knowledge” 24: “[...] The horror of what cannot be ‘methodized’ is nothing but method fetishism. It is time we got over it. Getting over it would reduce our intellectual *hubris*. We might even recover our sense of *mystery*; who knows?”. (En *Realism with a Human Face* 140).

²⁴⁷ PUTNAM, HILARY “Pragmatism and Nonscientific Knowledge” 23.

esplendor.²⁴⁸ Por mi parte, considero que esto, como podía esperarse, ha resultado imposible sin restaurar al propio Dios, a un absoluto total y omnicompreensivo, paso que Putnam ha dado. Esa “parte de todos nosotros” que menciona se refiere, en realidad, a parte de él mismo quien --a pesar de sus antecedentes ideológicos generales y sus opiniones de épocas anteriores-- no ha sido capaz de aceptar, como se trasluce en esas frases, el relativismo de todo lo humano.

2. En “Sense, Nonsense and the Senses”, de 1994, defiende --apoyándose en McDowell y James-- que el ser humano dispone de unos “poderes cognitivos” que llegan a los objetos de modo no causal.²⁴⁹ Pero, yo me pregunto, ¿qué son esos “cognitive powers” si no son un sistema basado en la entrada de estímulos físicos a partir de los cuales la mente humana realiza unas u otras construcciones? No pueden ser sino un nuevo disfraz de las “facultades”, a su vez disfraz de las “potencias del alma inmortal”. Además rechaza su anterior etapa afirmando lo siguiente: “Por tanto, si soy todavía, hasta cierto punto, un ‘realista interno’ está, imagino, tan poco claro como cuánto es lo que incluía bajo esa desgraciada etiqueta”.²⁵⁰ Y, más adelante, trata de precisar diciendo que la reordenación metafísica que propone incluye la aquiescencia a una pluralidad de recursos conceptuales, de vocabularios diferentes, y no mutuamente reducibles, unida a un retorno, no al dualismo, sino al “realismo natural del hombre corriente”.²⁵¹

Pero, ¿acaso ese “realismo natural”, ese acceso “directo”, no está basado en nuestra cultura en un dualismo radical? Añade que es una tarea sin esperanza la de intentar mostrar que la direccionalidad referencial de nuestro pensamiento hacia los objetos puede estar constituida, o de alguna manera “reducida a”, los impactos causales que esos objetos nos producen. Pero yo no creo que sea “una tarea sin esperanza” y, desde luego, pienso que la acción de los objetos sobre nuestros órganos sensoriales es “causal”, o como nos parezca mejor caracterizar a una acción física. No creo que haya otra opción que nos pueda liberar de la tarea de intentar mostrar que la direccionalidad referencial de nuestro pensamiento hacia los objetos puede estar fundamentada en, o de alguna manera “reducida a”, los impactos

²⁴⁸ PUTNAM, HILARY “Realism with a Human Face” 18: “There is a part of all of us [...] which wants to see the God’s- Eye View restored in all its splendor.”

²⁴⁹ PUTNAM, HILARY “Sense, Nonsense and the Senses” 453-454 y 452-465.

²⁵⁰ Ibid. 463 n. 41: “So whether I am still, to some extent an ‘internal realist’ is, I guess, as unclear as how much I was including under that unhappy label.”

²⁵¹ Ibid. 483: “The metaphysical realignment I propose involves [...] a plurality of conceptual resources [...] coupled with a return, not to dualism, but to ‘the natural realism of the common man.’”

causales que esos objetos nos producen --si no se quiere entrar en una orientación "mágica" o basada en el "misterio" del pensamiento. Creo que cualquier otra opción llevará a entrar en esa orientación "mágica" o "misteriosa" sobre la mente o el pensamiento que es a lo que ha derivado Putnam en esta su última época. Putnam deja muy claro que ya no piensa que la percepción, el pensamiento y el resto de actividades mentales tengan que ser estudiadas fundamental y prioritariamente desde las ciencias empíricas para poder proceder después a reflexionar, con una base sólida, sobre lo que se encuentre. Por tanto, parece que prefiere especular sin ninguna base y que sus especulaciones queden más adelante ridiculizadas tal como sucedió, por ejemplo, con todo lo dicho sobre las esferas celestes, los distintos niveles del cielo y sus ocupantes, etc. Queda claro que ha dejado de considerar a los procesos mentales algo natural.

3. Finalmente, en *Ethics without Ontology*, de 2004, afirma: "[...] pero ya no creo (como antes creí) que tiene sentido afirmar, como lo hace Quine, que todo lo que actualmente creemos puede ser revisado."²⁵² Adicionalmente, afirma, y pretende justificar, que puede haber una objetividad sin objetos, relacionándola con el sentido de "imparcialidad" o "desinterés" que tiene el término tanto en inglés como en castellano. Pero, como señala González-Castán, Putnam afirma que algo es objetivo cuando nuestras mejores teorías científicas y nuestras prácticas habituales se alterarían, haciéndose irreconocibles y no factibles, si no aceptamos que es un hecho objetivo.²⁵³ Aquí parece que Putnam se contradice ya que hace a la objetividad dependiente de algo que es claramente cambiante y relativo como son las prácticas y teorías científicas que se consideran "las habituales y las mejores" en un momento del tiempo y una cultura determinados. Dada la resistencia constante de Putnam, en esta etapa, a aceptar nada que, ni siquiera, se aproxime al relativismo hay que pensar que más bien está justificando que se defina *a priori* lo que es o no objetivo. En efecto, lo que dice plantea que se haga esa definición *a priori* --y que se haga basándose en una escala de valores que no nos dice de dónde saca-- en lugar de hacer una valoración *a posteriori* analizando las relaciones de cada contenido mental con su objeto que son las que, como hemos dicho, deberían justificar la aplicación del concepto de "objetividad".²⁵⁴ Independientemente de ello,

²⁵² PUTNAM, HILARY *Ethics without Ontology* 16: "[...] but I no longer think (as I once did) that it makes sense to affirm, as Quine does, that everything we presently believe can be revised". Las frases anteriores a esta cita se referencian más abajo en el texto y son objeto de la nota 257.

²⁵³ GONZÁLEZ-CASTÁN, ÓSCAR "The Fact/Value Entanglement as a Linguistic Illusion" 291-292.

²⁵⁴ Sobre el concepto de objetividad remito de nuevo a los puntos 4.3.2, 6.1.2 y al siguiente, 4.2.2, "ad finem".

entiendo que precisar más la cuestión de los valores, su relatividad y su importancia en la última etapa del pensamiento de Putnam, excede el ámbito de esta investigación.

Para finalizar esta reflexión sobre la evolución del pensamiento de Putnam indicaremos que, como señala Del Castillo, Putnam siempre apunta en esta tercera etapa a que la postura de Quine proporciona una imagen demasiado estrecha de nosotros mismos como seres con intereses cognitivos. Putnam cree que a la producción de predicciones hay que añadir un relato normativo porque, si no se hace, no hay manera de entendernos como seres racionales.²⁵⁵ Lo que me parece que se desprende de todo esto es que Putnam ha evolucionado hasta tener una idea predeterminada, muy concreta, de lo que es -- en realidad de lo que cree que tiene que ser-- el ser humano. Pero entiendo que no da, al respecto, ninguna razón de peso --razón que, si se acepta el naturalismo, debería ser empírica, lo que considero que no acepta el Putnam de esta tercera etapa-- para apoyar esa visión del ser humano y de la racionalidad como él la entiende, visión que se empeña en compaginar con el pragmatismo donde me parece que no tiene cabida.

4.2.2 Putnam y el relativismo

Aunque la obra de Putnam gira en todas sus etapas en torno, principalmente, a la cuestión del realismo, él mismo siempre ha considerado que, desde su cambio de los años 70 hacia el “realismo interno”, defiende un relativismo moderado, o limitado, como lo muestra el hecho de que en *Ethics without Ontology*, de 2004, titule a uno de sus capítulos “Una defensa del relativismo conceptual”, y también que en la misma obra proponga abandonar incluso la idea de una ontología. En este punto trataremos de la relación de Putnam con el relativismo. Esa relación incluye un constante rechazo, pero sus opiniones nunca dejan de tener elementos que relativizan el conocimiento. Nos referiremos principal y sucesivamente al realismo y la verdad, al relativismo cultural, a la oposición al naturalismo, al papel de la ciencia, a la justificación, a la objetividad y al valor, regresando constantemente a su atención a la cuestión del realismo.

Respecto a realismo y verdad, cuando deja atrás su etapa científicista y antirrelativista basada en el fisicalismo, afirmó-- en "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of

²⁵⁵ DEL CASTILLO, RAMÓN “Desde un punto de vista pragmático: Quine y sus críticos” 273-276 et al.

Conceptual Relativism"-- partiendo de la cuestión sobre cómo debe ser el realismo:

El 'realismo interno' que he defendido tiene tanto un lado positivo como un lado negativo. El 'realismo interno' niega que haya un hecho material en cuanto a cuál de las estructuras conceptuales que nos son tan útiles es 'realmente verdadera' --la estructura conceptual de los objetos del sentido común, con sus condiciones de identidad vagas y sus propiedades contrafácticas y disposicionales, o la estructura científico-filosófica de las partículas elementales y sus agregados [...] Cada una de esas estructuras contiene, en su actual forma, porciones que son 'verdaderas' (o 'correctas') y porciones que resultarán ser 'erróneas' de una u otra manera --porciones que son correctas o equivocadas *según las normas adecuadas a la propia estructura conceptual*-- pero la pregunta ¿Qué clase de 'verdadero' es realmente 'Verdad'? es rechazada por el realismo interno.²⁵⁶ (Cursivas y comillas del original).

Hace así la afirmación relativista de que no hay tal cosa como una "verdad real" y da como ejemplos la manera de contar los objetos del mundo y el debate sobre el estatus ontológico del plano euclidiano o, el equivalente hoy día, sobre el estatus de los puntos del espacio-tiempo.

También, en *Ethics without Ontology*, ya en 2004 --aunque es una conferencia de 2001-- afirma Putnam:

[...] como Wittgenstein, y a diferencia de los pragmatistas, creo que una de las cosas más difíciles de realizar en filosofía es encontrar un modo de apoyar a la verdad en el falibilismo sin entregar la partida al escepticismo. En concreto, me uno a los pragmatistas en rechazar completamente la idea de que hay un conjunto de verdades substantivas necesarias cuyo descubrimiento es tarea de la filosofía [...]²⁵⁷

²⁵⁶ PUTNAM, HILARY "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism" 155: "The 'internal realism' I have defended has both a positive side and a negative side. Internal realism denies that there is a fact of the matter as to which of the conceptual schemes that serve us so well --the conceptual scheme of common sense objects, with their vague identity conditions and their dispositional and counterfactual properties, or the scientific - philosophical scheme of fundamental particles and their 'aggregations' [...] --is 'really true'. Each of these schemes contains, in its present form, bits that are 'true' (or 'right') and bits that will turn out to be 'wrong' in one way or another --bits that are right and wrong *by the standards appropriate to the scheme itself*-- but the question 'Which kind of 'true' is really Truth?' is one that internal realism rejects."

²⁵⁷ PUTNAM, HILARY *Ethics without Ontology* 16. "[...] like Wittgenstein and unlike the pragmatists, I think that one of the most difficult things to do in philosophy is to find the way to uphold the truth in fallibilism without giving up' the game to skepticism. In particular, I join the pragmatists in utterly rejecting the idea that there is a set of substantive (Continúa en pág. siguiente)

A continuación dice que hay cosas, entre las que creemos actualmente, que no pueden ser revisadas pero no aclara qué o quién le garantiza esas "verdades eternas" ni cómo puede demostrarse su continuidad "para siempre" claramente contradictoria con la contingencia de lo humano.

En la misma obra también afirma que lo que dijo en *Representation and Reality*, de 1988, está equivocado en cuanto a atribuir las distintas descripciones posibles del contenido de una habitación al "relativismo conceptual" --dependencia de las creencias de cada sujeto de la estructura conceptual que tiene en su mente-- cuando en realidad se trata de "pluralismo conceptual" --existencia de distintos conjuntos de conceptos para describir un mismo conjunto estable de estimulaciones sensoriales-- que considera un fenómeno más básico.²⁵⁸ Yo creo que con este cambio de opinión está intentando diluir la importancia y la fuerza del relativismo epistemológico que sí había admitido en su época más relativista. Entiendo que en ese ejemplo, sobre el contenido de una habitación, sí hay relatividad conceptual, en el sentido más propio, porque puede tratarse de un caso en que una de las diferentes descripciones la hace una persona que sólo tiene ese vocabulario y vemos claramente que tal descripción depende de, es relativa a, esa persona que la hace, es decir, a la estructura conceptual de la que dispone. Evidentemente si se trata de una persona que dispone de diversas maneras de hacer la descripción se puede hablar también de pluralismo conceptual, que seguirá siendo relativo a la estructura conceptual en su conjunto --o las estructuras conceptuales-- de las que esa persona dispone. Para mí, ese relativismo, esa dependencia, es lo más importante independientemente de si hay o no posibilidad de traducción entre las dos descripciones, que es en lo que se centra a continuación Putnam. Me parece claro que la generación de la traducción supondrá un enriquecimiento de la estructura --o estructuras-- de quien la hace pero no eliminará la existencia de dependencia, de relatividad, en las descripciones. Putnam defiende muy acertadamente la relatividad conceptual contra los argumentos de Davidson pero obvia el sacar las consecuencias más importantes: las epistemológicas, que entiendo van claramente en un sentido relativista.

La consideración de la verdad tiende a enlazar con la de la cultura en que se produce. Por eso, en "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism", en

necessary truths that it is the task of philosophy to discover [...]" Este texto de Putnam prosigue con la frase que se ha citado más arriba, que cierra el párrafo y es objeto en este texto de la nota 252.

²⁵⁸ Putnam utiliza como ejemplo de "pluralismo conceptual" la posibilidad de describir los enseres de una habitación mediante nuestra habitual referencia a objetos o mediante la terminología de la física de partículas.

plena evolución de la etapa segunda a la tercera de su pensamiento, Putnam afirma también que, aunque nuestros conceptos sean relativos culturalmente, no se sigue que la verdad o falsedad de lo que decimos utilizándolos esté determinada por la cultura. Con esto incurre, a mi entender, en cierta contradicción con el enfoque de las estructuras conceptuales indicado en el párrafo precedente.²⁵⁹ En efecto, en ese enfoque ha afirmado que cada descripción dependiente de una estructura conceptual es verdadera en el marco de esa estructura conceptual y esta es dependiente de la cultura. Pero, con la afirmación en "Truth and Convention" está limitando su relativismo atribuyendo a la verdad alguna forma de carácter absoluto.²⁶⁰ Pero, por mi parte, creo que ese uso de "absoluto" es forzado o impropio porque es un absoluto ligado a, dependiente de, una estructura conceptual/cultural que es contingente y, además, el razonamiento que hace no tiene en cuenta la importancia determinante de la elección de las teorías básicas sobre la realidad de las que se parte. Evidentemente, cuáles son esas teorías que se utilizan, consciente o inconscientemente, sí es dependiente de la cultura y subculturas en que nos movemos cada uno. Esas teorías son parte fundamental de ellas. Hay relativismo cultural en esto, y podemos aventurar que en todo lo que piensa el ser humano, porque no hay concepto --como reconoce a continuación Putnam-- que no sea relativo a la cultura en que se genera. Un ejemplo muy conocido respecto a la dependencia cultural de la ontología básica es el de las culturas que parten de la teoría de que todo objeto tiene su "alma", su "mana", o fuerza vital.

Creo, por tanto, que sí está claro que lo que consideramos verdad está "determinado" por la cultura porque lo están los propios conceptos que se manejan --como reconoce Putnam-- y lo están también los criterios con que se aplica la etiqueta "es verdadero" a una afirmación. Todo ello es dependiente de, relativo a, la cultura. Si Putnam no cree que sea así debería decir qué es eso que tiene más fuerza que la cultura para "determinar" lo verdadero. Pero no lo va a decir porque tendría que mostrar cuál es su metafísica, cuál es el Absoluto en el que piensa que participa en algún modo "la Verdad" y se supone --o, mejor dicho, se suponía cuando escribió por primera vez algo equivalente a esto-- que no creía que existiera tal Absoluto. Por mi parte, pienso que la única atribución intercultural de verdad que se podría admitir sería la basada --como tengo dicho-- en la verdad como acierto en la predicción de entradas sensoriales básicas, fundamentándola en la uniformidad de esas

²⁵⁹ PUTNAM, HILARY "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism" 155-157, 163.

²⁶⁰ González-Castán ha tratado esta cuestión en "Overcoming positivism: Husserl and Wittgenstein" 13-16 mostrando que el enfoque que le da Putnam se encuentra ya en Wittgenstein en el *Tractatus*.

entradas en todos los humanos.²⁶¹ Por tanto, se referiría sólo a unas verdades muy simples y de tipos muy limitados. Todas las construcciones a partir de ellas, hipótesis y supuestas verdades más complejas, son productos culturales, verdaderos o falsos solamente dentro de su cultura. Su valor de veracidad siempre será interno a su cultura, a los conceptos que manejan y a las teorías en que se apoyan, es decir, relativo a la cultura.²⁶²

Confirmando lo dicho encontramos, como ejemplo, que, en su análisis del Putnam anterior a los 90, Margolis afirma que Putnam está atraído por el relativismo. Considera, también, que no puede mostrarse --por las diversas y opuestas simpatías que deja traslucir-- que Putnam apoye una diferenciación fuerte entre una realidad invariante y unas apariencias cambiantes --lo accesible a la ciencia-- que no consiguen revelar tal realidad invariante.²⁶³ Según Margolis, Putnam apoya también que necesitamos, --y él utiliza-- la distinción conceptual entre la realidad objetiva y las apariencias subjetivas. Pero el propio Protágoras, comenta Margolis, parece enteramente hospitalario a esa noción concreta, con tal de que no asegure una realidad invariante cognoscible como tal por el hombre. De esa forma la noción sería compatible con el relativismo.

Por mi parte, entiendo que esa es la barrera clave --la creencia en una realidad invariante y cognoscible-- y que ha sido sobrepasada por Putnam en su evolución posterior, aceptando ese conocimiento invariante, con lo que se aleja del relativismo. En efecto, pasa a dar por hecho y, a veces, a afirmar expresamente, que hay una realidad fija, trascendente, a la que el ser humano tiene acceso. Este cambio, sin duda, es coherente con su conversión religiosa. De acuerdo con lo que, a continuación, dice Margolis, esa rectificación o cambio de opinión supone la eliminación o limitación del internalismo que había sido la nota distintiva del pensamiento de Putnam, cosa no sorprendente pues hemos visto cómo Putnam ha ido llegando al rechazo, y expreso repudio, de la denominación “realismo interno”.

En esa línea, Putnam, en “The Question of Realism”, en el proceso de intentar desactivar su relativismo de la etapa anterior, critica la opinión de Rorty de que no podemos comparar nuestros pensamiento y lenguaje con el mundo porque el único acceso que tenemos al mundo es al mundo como está representado en nuestro pensamiento y nuestro lenguaje., Rorty concluye que hablar de nuestras palabras y pensamientos como “verdaderos” o “de

²⁶¹ Es una cuestión recurrente en este trabajo. V. principalmente el punto 2.2.3 y el apartado 5.2.

²⁶² Volvemos sobre esta cuestión de las verdades básicas y las construcciones que se pueden realizar a partir de ellas en el Capítulo 5.

²⁶³ MARGOLIS, JOSEPH *The Truth about Relativism* 81-82.

acuerdo con los hechos" es solo un "cumplido" para nuestras propias creaciones intelectuales cuando nos ayudan a "manejarnos" en el mundo.²⁶⁴ Por mi parte, estoy de acuerdo con Rorty, aunque sean necesarias precisiones y una discusión más detallada. Creo que es indudable que toda representación que tengamos de lo externo a la mente está condicionada, al menos y simplificando, por las características del sistema cognoscitivo de nuestra especie y por nuestra estructura conceptual, propia de nuestra cultura y subculturas. Por tanto, es cierto que esa representación es siempre del mundo como lo capta nuestra mente y nada más, y que sólo garantiza que esa manera de captarlo nos permite hacer determinadas predicciones sobre lo que captamos que se cumplen con regularidad, que nos son útiles, y que han permitido a nuestra especie, en el pasado, sobrevivir y multiplicarse y, en el presente además, un control importante sobre su entorno. Puede discutirse si el hecho de que se cumplan esas predicciones nos permite inferir que captamos algo de cómo es eso externo --¿quizás una "estructura" relativamente estable al medirla desde la "escala humana"?-- pero no creo que se pueda decir que lo conocemos, salvo que aceptemos una acepción limitada y puramente pragmática de "conocer", lo que no es lo habitual. De esta ambigüedad del sentido de "conocer" o "saber" vienen la mayoría de las discusiones sobre este asunto.

Un ejemplo que creo es claro: "sabemos", o "conocemos" que a "escala humana" siempre que soltamos un objeto pesado cae a tierra.²⁶⁵ ¿Quiere eso decir que "conocemos" en ese aspecto cómo es "el mundo"? Me parece más que dudoso pues tanto la explicación de la física aristotélica, como la de Newton, como la de Einstein, son sólo hipótesis, y "lo que hay ahí" --"en sí" dicho kantianamente-- y que nos proporciona esa experiencia estable no podemos decir que lo sabemos y, probablemente, como dice Rorty, no tenga mucho sentido seguir preguntádoselo. Lo que sabemos es "sólo" lo que nos interesa para sobrevivir y medrar, como, análogamente, lo "saben", en sus "escalas", el águila o el caracol. Podemos reforzar y multiplicar esas predicciones con los métodos de las ciencias modernas, lo que permite que hagamos la hipótesis de que "tocamos" más "estructuras de lo externo", de entre las que, por una u otra razón, nos interesa tocar, y nada más.

²⁶⁴ PUTNAM, HILARY "The Question of Realism" 297-300.

²⁶⁵ Considero de gran importancia el concepto de "escala humana". En este ejemplo entiendo que lo que sucede en estaciones espaciales, o en vuelos parabólicos a alta velocidad, se sale de la "escala humana" habitual, de lo que se ha considerado como tal hasta nuestros días. Esas experiencias, por otra parte, son una muestra de que tal "escala" y lo que admitimos como "experiencia humana" resulta también ser relativo, de acuerdo con la tesis central de este trabajo. En la nota 394 del apartado 5.2 vuelvo a comentar, con algo más de detenimiento, la noción de "escala humana".

En consecuencia, podemos decir que no hay nada que nos permita decir que tenemos certezas en cuanto a las explicaciones que van más allá de las hipótesis que nosotros mismos planteamos. ¿Es posible que desde otras culturas, con otros métodos y otras hipótesis, se hayan tocado otras "estructuras" a las que nosotros no llegamos? No lo sabemos. Pero es posible y no tenemos ningún fundamento para negarlo rotundamente, aunque nos parezca, desde dentro de nuestra cultura y nuestra estructura conceptual, improbable.

Putnam afirma que no se sigue de todo ello que el lenguaje y el pensamiento no describan algo de fuera de ellos, incluso si ese algo sólo puede ser descrito empleándolos, y afirma también que la creencia en que pueden describirlo juega un papel esencial dentro de los propios lenguaje y pensamiento y, lo que es más importante, dentro de nuestras vidas. A esto se puede responder que posiblemente sea así. Nuestros sentidos "tocan" "algo" (más bien "son tocados" por ello) y nuestros pensamientos y lenguaje procuran describirlo. Lo que no podemos saber es cuánto de lo que describen es propio de ese "algo" --como he detallado más arriba-- y cuánto es añadido o adaptado por nuestros sentidos, pensamiento y lenguaje. Por tanto, no podemos decir que conocemos lo externo sino, como máximo, determinadas pautas repetitivas a "escala humana" que captamos en lo externo y cuya interpretación no sabemos hasta qué punto está determinada por nuestros pensamientos --estructuras conceptuales-- y nuestro lenguaje o por "el mundo". Por tanto, ese conocimiento es relativo, por lo menos, a dichas estructuras y lenguaje.

En la misma línea de intentar suavizar las consecuencias relativistas de su "realismo interno" Putnam afirma, en "Why Reason Can't Be Naturalized", de 1983: "En el fondo, hay un profundo irracionalismo en el relativismo cultural, una negación de la posibilidad de *pensar ...*". (Cursivas del original). Y, según él, el relativista cultural (Rorty, Foucault, ...) afirma: "'Cuando yo digo que algo es *verdadero*, quiero decir que es correcto de acuerdo con las normas de *mi* cultura.'"²⁶⁶ (Cursivas del original). Así es y, para mí es evidente que Rorty, Foucault, etc. tienen razón en esto, mal que le pese a Putnam. Creo que la evidencia viene dada porque después de, por lo menos, seis décadas de repetidos intentos nadie ha podido demostrar, o mostrar, que la verdad sea algo más que adecuación o justificación a las normas de una cultura y que, en cambio, se ha razonado solventemente su deflación (Hill, Horwich, Brandom, etc.). Otra cosa es que todas las culturas sigan unas normas mínimas para la

²⁶⁶ PUTNAM, HILARY "Why Reason can't be Naturalized" 235-237 en *Realism and Reason*: "At bottom, there is a deep irrationalism to cultural relativism, a denial of the possibility of *thinking [...]*" (235); "'When I say something is *true*, I mean that it is correct according to the norms of *my* culture'" (237).

supervivencia de la especie ligando sus verdades a una verdad básica que significa la expectativa de unas entradas sensoriales determinadas con grado de probabilidad muy elevado, prácticamente la seguridad a escala humana.²⁶⁷ La cuestión es que sobre esas “verdades básicas”, de raíz biológica elemental, se pueden ir construyendo otras totalmente distintas según, contingentemente, hace cada cultura.

En consecuencia a todo lo anterior, entiendo que el intento de Putnam de alejarse de su relativismo anterior por ese camino de un realismo matizado le deja en una posición intermedia que puede considerarse que sigue siendo relativista.

En su última etapa, Putnam considera también que no es suficiente una explicación naturalista del conocimiento y critica al respecto a Quine. Tiene una idea de lo que es el ser humano y la defiende. Así afirma: “¿Pero, por qué debería ser la ‘realidad’ de la ciencia más coactiva que nuestra intuición reflexiva de que lo que afirmamos es verdadero o falso?”²⁶⁸ (Comillas del original). Sin embargo, como afirma Del Castillo, “Quine [...] no propone, en absoluto, una explicación *filosófica* del funcionamiento y del éxito de las creencias científicas y no está nada claro que la *necesite*, por mucho que diga Putnam”.²⁶⁹ (Cursivas del original) Por mi parte, entiendo que sí existe esa explicación --considere o no necesario Quine entrar en ella-- aceptando como única premisa la --a mi entender, suficientemente obvia y natural-- de que el cumplimiento de nuestras predicciones de entradas sensoriales favorece nuestra supervivencia, tanto individual como de la especie. Por tanto, serán afirmables, aunque sigan siendo relativas, las creencias que cumplan esa condición de generar predicciones que se cumplan y, a su vez, en un segundo nivel, será afirmable esta creencia de que son afirmables esas otras creencias “pragmáticamente productivas”.²⁷⁰

Considero que esa defensa de la ciencia no tiene, contra lo que dice Putnam, que ser “más coactiva” sino que es, sin duda, mucho más útil pragmáticamente, lo que lleva a que, en nuestra cultura, prefiramos la ciencia y la defendamos, por la seguridad (la máxima humanamente posible) que da a las predicciones,. No veo que haya incompatibilidad con un manejo razonable y moderado del concepto de “verdad”, entendiéndolo que tiene que realizarse

²⁶⁷ Puede verse con más detalle esa interpretación de la verdad en el punto 2.2.3

²⁶⁸ PUTNAM, HILARY "A Comparison of Something with Something Else" 347: "But why should the 'reality' of science be more coercive than our reflective intuition that what we say is true or false?"

²⁶⁹ DEL CASTILLO, RAMÓN "Desde un punto de vista pragmático. Quine y sus críticos" 280.

²⁷⁰ Naturalmente desde dentro de “nuestras” cultura y subculturas. Como se ha insistido a lo largo de todo este trabajo, en ningún momento pretendo trascenderlas y realizar afirmaciones con valor absoluto.

como verdad relativa. Es decir, un uso que excluya toda tendencia a considerar que la verdad puede ser absoluta y que tenga en cuenta que es simplemente una herramienta lingüística muy eficiente para expresar que hacemos, implícita y abreviadamente, predicciones que consideramos que tienen una probabilidad elevada de cumplirse (V. punto 2.2.3) Creo que pueden manejarse acordemente esa defensa de la ciencia y ese uso del concepto de verdad si uno no se empeña en darle, como hace Putnam, prioridad y superioridad esencial a lo uno o a lo otro. Simplemente se trata de dos instrumentos de nuestra mente, utilizando el lenguaje y otras herramientas también generadas por nuestra cultura para manejanos en nuestra relación con lo externo.²⁷¹

Respecto a la justificación, como cuestión estrechamente ligada a la de la verdad, Putnam, en su reacción antirrelativista, pone especial interés y reiteración en rebatir las argumentaciones de Rorty. Así en "Realism with a Human Face" afirma: "Si una proposición está justificada o no es independiente de si la mayoría de los iguales culturales de quien la hace *dirían* que está justificada o que está injustificada". (Cursivas del original).²⁷² Pero yo le replicaría: entonces, concretemos, ¿qué opinión sobre la justificación es la que se aplica como válida? ¿La de Putnam o la de los iguales a Putnam? ¿La mayoritaria en alguna cultura o subcultura determinada? ¿De quién es la opinión que se considera válida para decir que existe esa justificación supuestamente independiente que Putnam acepta? Putnam insiste en que el hecho de que la justificación sea independiente de la opinión de la mayoría no es sino una propiedad del propio concepto de justificación, no se refiere a una realidad transcendente y podemos decir simplemente que es una parte central de nuestra imagen de la justificación. Afirma que esto es así lo muestra la propia praxis de los relativistas. Estos saben que la mayoría de sus pares culturales no son convencidos por los argumentos de los relativistas pero continúan argumentando porque piensan que están justificados para hacerlo y comparten la imagen de la justificación como independiente de la opinión de la mayoría. Aquí Putnam introduce un sofisma que suele repetir al escribir sobre esto. Como no ha definido cuál es el grupo constituido por los "iguales culturales" ("cultural peers"), o quiénes son estos, lo

²⁷¹ Me refiero a una aceptación moderada del concepto de "mente extendida". Es una conceptualización que considera que la mente se completa no sólo como consecuencia de su corporalización, por ejemplo, mediante el uso de los receptores sensoriales y sus influencias mutuas con el resto del cuerpo, sino también con la utilización habitual de instrumentos de ayuda creados por el ser humano con esa intención de ampliar las posibilidades mentales. Como ejemplos, el ábaco, entre los instrumentos tradicionales en muchas culturas, y actualmente, en nuestra cultura, los ordenadores personales y los teléfonos móviles. El concepto fue introducido por Andy Clark y David Chalmers en la segunda mitad de los 90.

²⁷² PUTNAM, HILARY "Realism with a Human Face" 21: "Whether a statement is warranted or not is independent of whether the majority of one's cultural peers would say it is warranted or unwarranted".

manipula a su antojo para conseguir demostrar lo que quiere. "La mayoría" a que se refiere contra los relativistas es un grupo que está indefinido y que no ejerce la función que él le atribuye. ¿Quizás se refiere a la mayoría de los miembros de la cultura o se refiere a unos "iguales" claramente determinados? Me parece inobjetable que respecto a la justificación de las opiniones y las creencias de los relativistas el grupo de "iguales culturales" es el que forman los propios relativistas, y no todos los filósofos, como parece que supone Putnam, ni todos los epistemólogos, ni todos los universitarios, etc. Tiene que ser lo que habitualmente se conoce en sociología por "grupo de referencia", "grupo de opinión" o denominaciones similares. Un caso similar es el de las feministas que filosofan sobre la ciencia. Naturalmente que el grupo cuya opinión mayoritaria les puede influir más es el que forman ellas mismas y no ninguno más amplio. Generalmente lo que se entiende por "grupo de iguales" es un grupo bastante reducido y bastante homogéneo en opiniones y, habitualmente, lo que ese grupo justifica no queda deslegitimado para el individuo por la opinión de grupos más amplios. Putnam hace en esto "Psicología Social ficción" o "Sociología ficción" al eludir las investigaciones empíricas confirmatorias que debiera citar al respecto, si existieran.

Putnam intenta también, en la última etapa de su pensamiento, una salida del relativismo hacia un absoluto a través del concepto de "objetividad", al que fuerza tratando de independizarlo del objeto. Así, dice que negar la posibilidad de los juicios éticos objetivos implicaría también la imposibilidad de los juicios objetivos de valor metodológico y, por tanto, amenazaría la objetividad de la propia ciencia. Pero no hay nada de eso. La objetividad que pueden obtener las ciencias va ligada a su adecuación empírica, es decir, a sus predicciones acertadas --como ya hemos repetido en otros apartados y se tratará con más detalle en el 5.2-- y no a los valores o "virtudes" metodológicos (las consabidas sencillez, coherencia, elegancia, etc.) que son completamente relativos al individuo y a la cultura que los seleccionan, los valoran y deciden sobre su aplicación y su peso, sin que nunca haya habido, --y sigue sin haberlo-- acuerdo al respecto. Además, la "objetividad", propiamente hablando, sólo puede depender del objeto. (V. punto 1.3.2) Así, cuando Putnam afirma:

Normalmente llamamos "subjetivas" a las proposiciones que están hechas desde un punto de vista idiosincrático o por personas que no consideran otros puntos de vista u otros intereses. En cambio, llamamos "objetivas" a aquellas proposiciones cuya pretensión de verdad no depende de puntos de vista idiosincráticos o de

descartar los puntos de vista e intereses de otros. (Comillas del original).²⁷³

Vemos que está queriendo tomar la “objetividad” en su sentido de “imparcialidad” o “ecuanimidad” y eso es tergiversar la aplicación del concepto en el ámbito del conocimiento, especialmente del conocimiento científico, como ya hemos mencionado también en el punto anterior, porque la cuestión de la objetividad en el conocimiento se refiere prioritariamente a la relación de la creencia con su objeto. No obstante, Putnam reconoce más adelante en el mismo artículo que no tiene clara la cuestión y afirma, por ejemplo, lo siguiente:

Considero el intento de forzarnos a clasificar nuestras creencias como "objetivas o "subjetivas", (y los supuestos que se hacen tácitamente sobre qué creencias son qué, y acerca de las consecuencias que se siguen si una creencia se pone en un grupo o en el otro) claramente discutibles. (Comillas del original)²⁷⁴

Putnam afirma que la indagación debe aceptar la crítica y da por supuesto que con esa “crítica” que preconiza se pasa de la subjetividad a la objetividad pero no debía insistir en apoyarse sin matización en un concepto, el de objetividad, que lo que hace es mostrar un ideal y nada más.²⁷⁵ En mi opinión --como ya se ha indicado en los puntos 1.3.2 y 3.1.2-- la objetividad absoluta no existe y habría que centrarse en razonar que nos basta con la "objetividad" relativa y muy parcial que nos dan las predicciones que comprobamos repetitivamente que se cumplen, es decir, lo que entiendo es una "objetividad pragmática" u "objetividad pragmatista". El guiarse por ella y establecer los procedimientos para conseguirla es lo que distingue a las "ciencias empíricas" entre las prácticas humanas, lo que nos autoriza a llamar a algo con propiedad "ciencia" y da a un conocimiento humano, sin que supere su relativismo, el rango de "conocimiento científico".

Por otra parte, como ya se ha señalado en el punto anterior, 4.2.1, cuando Putnam habla del entrelazamiento hecho-valor, como parte de su holismo, afirma que los discursos normativos y valorativos son indispensables para la vida personal y social, al igual que para la ciencia. Por tanto, los valores deben ser objetivos y lo son, porque nuestras prácticas lo

²⁷³ PUTNAM, HILARY “Pragmatism and Nonscientific Knowledge” 17: “Normally we call statements which are made from an idiosyncratic standpoint, or by persons who are heedless of other relevant interests and standpoints, ‘subjective’, while statements are called ‘objective’ if their claim to truth is not dependent on idiosyncratic standpoints or in disregarding the standpoints and interests of others.”

²⁷⁴ PUTNAM, HILARY op. cit. 19: “I find the attempt o force us to classify our beliefs as ‘objective’ or ‘subjective’ (and the assumptions that are tacitly made about which beliefs are which, and about what follows if one belief is put in one box or the other), decidedly objectionable.”

²⁷⁵ V. p. ej. PUTNAM, HILARY *Pragmatism: An Open Question* 71-74.

requieren. Pero yo creo argumentable que de que sea indispensable para la vida social disponer de alguno de esos discursos no se sigue que todos ellos sean "objetivos". Hay cientos de ejemplos de valores que, para nuestros criterios, los de nuestra cultura, no son actualmente indispensables, y tampoco objetivos, aunque los hayamos considerado así en otras épocas o sean actualmente indispensables para otras culturas. ¿Son valores objetivos acaso los que apoyan la ablación del clítoris --valores que incluyen la inferioridad y la sumisión de la mujer-- o la pena de muerte --valores que incluyen el "ojo por ojo" y el poder absoluto de la sociedad sobre el individuo-- ampliamente recomendados en unas u otras sociedades y reforzados como prácticas habituales? Lo único que queda claro es la relatividad social de los valores pero Putnam no quiere reconocer ese relativismo. Por otra parte, solamente las predicciones comprobadas --como ya hemos reiterado y desarrollamos en el punto 5.2.2-- es decir, comparaciones que, precisamente, no deben implicar ninguna escala de valores, son lo imprescindible para las ciencias modernas.

Así mismo, Putnam muestra también su deseo de distanciamiento del relativismo, polemizando con Rorty, al afirmar que la noción de "manejarse mejor", que es la que Rorty toma como criterio, no coincide para nada con la idea de que hay normas y estándares mejores y peores. Es interno a nuestra noción de "mejora" que si el resultado de un cambio es bueno o malo es independiente de si parece bueno o malo, dice. Pero este razonamiento me parece una caída de Putnam en un idealismo platónico. Si cree que algún cambio social es "bueno", es decir, se lo parece, ¿cómo sabe que lo es o no lo es "realmente" --cosa que está suponiendo que existe? ¿Quién se lo comunica? Sólo tenemos nuestras creencias o pareceres, sean mayoritarios en nuestra sociedad o no, y ninguna seguridad adicional. Una vez más Rorty tiene razón. Putnam lo que está haciendo, tal como describe el proceso, es aplicar una escala de valores que ya tenía previamente, la escala que le dice si algo es mejor o peor. Esas escalas de valoración que todos tenemos son relativas a la cultura y subculturas que utilicemos para valorar acciones sociales u otras normas o valores. Está claro, como el mismo Putnam aquí reconoce, que, muy probablemente, desde otra imagen del mundo, no sea "mejor" la escala de valores que a "nosotros" nos lo parece. Por tanto, la matización y diferenciación es obligada si se quiere precisar, como se supone debe hacer el filósofo. Todo lo que decimos sólo tiene su valor dentro de la imagen del mundo de cada uno y dependiente de ella, aunque en el habla ordinaria no lo estemos recordando a cada momento. Esto lo reconoce, parece, Putnam, pero luego quiere evadirse de ello, en el mencionado intento de alejarse del relativismo, y lo hace dando un carácter absoluto, que no explicita

suficientemente, a la valoración.

Putnam parece que no quiere darse por enterado de la cuestión central según la cual, entiendo, al valorar otras valoraciones, otros "juegos de lenguaje", etc., es inevitable que nosotros apliquemos nuestra escala de valores porque precisamente es la que tenemos, la nuestra, aunque comprendamos, más o menos, otras. En este sentido creo, una vez más, que Rorty tiene más razón que Putnam puesto que insiste en la inevitabilidad de partir desde el etnocentrismo y la necesidad de construir desde él. La cuestión respecto a la cultura europea es si Putnam piensa o no que su valoración como superiores de las "formas de vida científicas", o de la "ideología de los derechos humanos", debe considerarse preferible/imponible a las valoraciones de otros "juegos de lenguaje" o culturas. Putnam elude enfrentarse clara y directamente a esa cuestión. Para mí lo fundamental respecto a los valores es que se refieren siempre a una escala de valoración cuya justificación es local (depende del individuo, el grupo, la cultura, ...). Una vez más, es relativa. Por tanto, en contra de lo que, en su última época, reitera Putnam, las afirmaciones de valor no pueden ser objetivas.²⁷⁶ Serán o no adecuadas para unos u otros fines, y la cuestión pasa a ser quién establece cuáles son esos fines respecto a los cuales se fundamenta la escala de valores. Putnam parece sugerir siempre que hay al respecto una escala absoluta lo que da la impresión de que sólo puede surgir de un intento de ignorar la sociología y la antropología o de un platonismo inconfesado. Además, Putnam incluye en este enfoque erróneo a la investigación científica, como ya hemos señalado en el punto anterior.

Para finalizar respecto a las posiciones de Putnam recordaremos que cierra el ensayo "A Comparison of Something with Something Else" realizando un fuerte ataque a las supuestas posiciones neopragmatistas, que personaliza en el último Wittgenstein, en Quine y en Rorty. Para ello afirma:

"Si todo lo que hay es habla y objetos internos al habla entonces la propia idea de que algunas representaciones son 'metafísicas' o 'erróneas', y otras no, es ella misma totalmente vacía. Si realmente crees que el lenguaje es acerca de Nada [...] no puedo tomarte en serio. Sin embargo, tan pronto como cambias al modo 'no es tan malo como crees' comienzas a privilegiar un relato entre la amplia colección de relatos que nuestra cultura ha producido, precisamente del mismo modo que criticas que

²⁷⁶ V. p. ej. PUTNAM, HILARY "Pragmatism and nonscientific knowledge" 14-15.

hacen otros filósofos. [...] Pero en el momento en que un filósofo comienza a intentar persuadirnos de que ciertas opiniones son engañosas, de que abandonar algunas nociones no es tan malo como pensamos, y lo demás, entonces admite que hay realmente tal cosa como comprender algo *correctamente*. Y si hablar de 'solidaridad', o lo que sea, es una explicación de cómo (y hasta dónde) algo puede ser completamente correcto, mejor que no hubiera usted retrocedido al metametametarrelato de que su metametatarrelato es mera habla." ²⁷⁷(Cursivas del original)

Creo que Putnam es especialmente injusto en esa diatriba que tiene, fundamentalmente, un carácter antirrelativista. Señalaré cuatro aspectos en los que entiendo que yerra, y lo haré sólo abreviadamente pues es de aplicación aquí todo lo que vengo indicando en este trabajo sobre el relativismo y las series sin fin.

1. Si un filósofo, relativista en mayor o menor grado, admite "que hay realmente tal cosa como comprender algo 'correctamente'" está afirmando que ese "correctamente" es relativo y no absoluto, como supone Putnam cuando le interesa. "Más correcto", "no tan malo" etc. quieren decir más útil, más aceptable para "nosotros", según "nuestra" falible opinión, nuestra escala de valores, y todo relato puede ser calificado en ese sentido.

2. No es cierto que esos autores afirmen que "todo lo que hay" son hablantes y disposiciones para el habla. Afirmarlo es caricaturizar sus posiciones. Es evidente que Quine está constantemente considerando la relación con lo que hay "ahí fuera" a través de la predicción de las entradas sensoriales, de la "adecuación empírica" del habla o de las teorías científicas. Igualmente es evidente que Rorty está constantemente considerando la expansión de sus opiniones mediante el diálogo incluyendo en su "solidaridad" a más y más personas que están "ahí fuera". Lo que sucede, y no le gusta a Putnam, es que esas relaciones con lo externo a la mente no establecen algo como absoluto, como fijo, como suprahumano, sino

²⁷⁷ PUTNAM, HILARY "A Comparison of Something with Something Else" 78-79 (349 en *Words and Life*): "If all there is is talk and objects internal to talk, then the idea that some pictures are 'metaphysical', or 'misleading', and others are not is itself totally empty. If you really believe that language is about Nothing [...] I can't take you seriously. However, as soon as you shift into your 'it isn't as bad as you think' mode, you begin to privilege one story within the vast array of stories that our culture has produced in just the way you criticize other philosophers for doing. [...] But the minute a philosopher starts trying to persuade one that some views are misleading, that giving up some notions isn't as bad as one thinks, and so forth, then he admits that there really is such thing as getting something *right*. And if talk of 'solidarity' or whatever, is an explanation of how (and to what extent) anything can be right at all, then you had better not fall back on the metametametastory that your metametastory is mere talk [...]"

sólo posibles líneas de supuesto avance que pueden ser modificadas, reorientadas o incluso invertidas.

3. Que esos autores digan que piensan que algo es mejor, o más acertado, no les obliga a creer que hay seguridad en una verdad absoluta o seguridad en que ellos mismos no se equivocan. Simplemente creen que es una posición correcta preconizar lo que en un momento dado les parece mejor y razonar por qué lo hacen, aunque su razonamiento sea otro relato más de la serie sin fin de relatos que van pretendiendo abarcar y superar a los anteriores. Es cierto que no hay ningún razonamiento apodíctico que indique que esa posición y sus contenidos sean óptimos, que indiquen que son preferibles a creer que Jehovah me va a salvar porque pertenezco al pueblo elegido y cumplo sus normas, o cualquier otra cosa similar. Pero dentro de nuestra cultura, momento histórico de la misma y momento de su evolución personal, pueden esos autores, y podemos nosotros, pensar que preferimos tomar esa postura de prueba tolerante basada, más que en otras cosas, en las nociones que tenemos de lo que es la ciencia moderna, lo que es la democracia, etc. (por supuesto nociones dependientes de nuestra circunstancia).

4. Putnam mezcla constantemente la consideración y aplicación de escalas de valores, que son siempre relativas a opciones culturales, con razonamientos que pretenden no serlo y obviar la relatividad de esos valores. Tiene razón al reconocer que los valores están siempre presentes pero no en eludir su clara exposición y elucidación, como hacen Rorty al defender su etnocentrismo o Quine al defender la superioridad de la ciencia. Está muy bien reconocer que no hay separación hecho-valor pero de ello se debe seguir la necesidad de explicar claramente qué valores quiere uno aplicar y por qué.

Para hacer una consideración final podríamos resumir la aportación de Putnam al tema del relativismo epistemológico como un continuo debate. Primero rebatiéndolo, luego estando a favor --aunque, como Rorty, sin aceptar la etiqueta--y, finalmente, decidida y claramente en contra. Este es un debate en el que ha acabado rectificando sus posiciones más relativistas impulsado por un convencimiento espiritualista acerca del ser humano pero en el que no ha rectificado su idea básica de que hay relativismo conceptual, ni su aceptación de un holismo que, mal que le pese, fundamenta el relativismo epistemológico porque no permite dar autonomía, ni neutralidad epistémica, a ninguna clase de conceptos o creencias.

Para resaltar que sigue vigente esa constante proximidad de Putnam al relativismo, aunque intermitente y negada, es interesante señalar que en un artículo reciente, de 2012,

afirma lo siguiente:

[...]Quine tenía escrito: [...] ninguna proposición es inmune a la revisión. Se ha propuesto incluso la revisión de la ley lógica del medio excluido como manera de simplificar la mecánica cuántica [...]. Yo creí y creo aún que Quine acierta en esto. [...]Estoy de acuerdo con Quine en que la idea de una *garantía* metafísica de que alguna parte de nuestro supuesto “conocimiento” nunca resultará estar equivocada --quizás equivocada de una manera que no podemos ahora ni siquiera concebir-- es una idea falaz [...].²⁷⁸ (Cita, comillas y cursivas del original)

4.3 RORTY: UN DESARROLLO IMPORTANTE NO ASUMIDO

4.3.1 El relativismo de Rorty: conocimiento, conocimiento científico y relativismo conceptual

Desde su abandono, durante los años 70, de los puntos de vista de la filosofía analítica Rorty recibió constantemente acusaciones de relativismo. La intención de esas acusaciones era principalmente descalificatoria. Sin embargo, siempre rechazó ser relativista. Para justificar su rechazo del relativismo dio de este reiteradamente una definición muy concreta --y que me parece muy discutible. El relativismo sería la doctrina que afirma que cualquier opinión vale tanto como cualquier otra.²⁷⁹ En su negación, Rorty afirma, y muestra, que siempre ha defendido que hay creencias mejores y peores.

Yo pienso, sin embargo, que sería una definición preferible del relativismo epistemológico decir --como se ha venido insistiendo a lo largo de este trabajo y en particular en el punto 1.1.3-- que es la opinión que hace depender todo el conocimiento humano, toda creencia, de circunstancias diversas que actúan causalmente, que hemos analizado como

²⁷⁸ PUTNAM, HILARY “The Curious Story of Quantum Logic” 173: “Quine had written: ‘[...] no statement is immune to revision. Revision even of the logical law of the excluded middle has been proposed as a means of simplifying quantum mechanics [...]’ I believed and still believe that Quine is right in this. [...] I agree with Quine that the idea of a metaphysical *guarantee* that any part of our supposed ‘knowledge’ will never turn out to be wrong, perhaps wrong in a way we cannot now even conceive, is a fallacious idea [...].”

²⁷⁹ V. p. ej. RORTY, RICHARD: “Pragmatism, Relativism and Irrationalism” en *Consequences of Pragmatism* 160-175.

“variables”, de ninguna de las cuales conocemos que tenga un carácter necesario, ni en cuanto a su presencia ni en cuanto a su grado de acción, sino que todas son contingentes. Es decir, que todas las opiniones, creencias, saberes, etc. son relativos a, dependen de, las circunstancias --actualmente se prefiere hablar de contextos-- en que se han generado. Esas circunstancias tienen características que hacen que pueda considerarse que son variables --en el sentido matemático del término-- variables independientes, y que son contingentes desde el punto de vista humano en el sentido de que, en general, desconocemos cuáles, cómo, y en qué grado actúan, o no.²⁸⁰ En cualquier caso, pienso que el relativismo no versa fundamentalmente sobre valoraciones, o igualdad de valor, sino sobre contingencia y dependencia, lo que no excluye que sea posible sacar de él consecuencias sobre valoración.

A partir de esta noción de relativismo que yo propongo, creo que la siguiente cita de Rorty muestra, como otras muchas, que es correcto afirmar que siempre fue un relativista:

“[...] Llegué a convencerme de que tal final predestinado --la idea de que los investigadores racionales tienen necesariamente que converger en una opinión común-- era simplemente un intento más de escapar del tiempo a la eternidad. Es por esto por lo que tanto de lo que he escrito ha rechazado nociones como “el amor a la verdad”, “validez universal” y “hacer las cosas correctamente”. He argumentado que ideas como esas impulsan fantasías sin las cuales estaríamos mejor. Son visiones de convertirse en el niño del destino, el compañero fiel de la realidad, el devoto servidor de la verdad, el guardián de la razón --en lugar de un producto más de circunstancias transitorias. [...] Reconocer la contingencia de nuestro propio sentido de lo que es más importante para nosotros es una buena manera de evitar el dogmatismo. [...] Lo que se considera un buen razonamiento es tan relativo a circunstancias contingentes como lo que se considera una buena lista de lecturas. El razonamiento no es una grúa que lo puede elevar a uno fuera de su tiempo y lugar concretos. Sólo la imaginación lo puede hacer, pero simplemente le llevará a uno a otra ubicación y no vencerá su finitud --el hecho de que sus más preciadas creencias sean simplemente lo mejor que uno ha podido remendar junto a partir de los materiales que la suerte ha puesto a su disposición.”²⁸¹

²⁸⁰ Hemos dedicado a la cuestión de la contingencia el apartado 3.1 y a las variables que son causa de la relativización de las creencias el 3.2

²⁸¹ RORTY, R. “Intellectual Autobiography” en AUXIER, RANDALL y HAHN, LEWIS (Eds.), *The Philosophy of Richard Rorty* 3-4: “[...] I became convinced that the idea of such a destined terminus --the idea that rational inquirers must
(Continúa en pág. siguiente)

Entiendo que esos párrafos, que son parte de la autobiografía que puede considerarse su testamento intelectual (V. nota al pie), dejan claro el relativismo radical de Rorty, quien, como no podía ser de otro modo en consecuencia a sus reflexiones durante más de cincuenta años, considera que toda creencia es relativa porque ello es resultado de la contingencia y dependencia de *todo* lo humano, incluidas todas las creaciones del ser humano y de sus culturas.

A pesar de su repetido rechazo formal de ser relativista, Rorty muestra también clara y constantemente su afinidad con esa posición intelectual cuando manifiesta ser pragmático e identifica con el pragmatismo el único relativismo que dice es posible. También cuando afirma que la auténtica cuestión no es entre personas que creen que una opinión es tan buena como otra y personas que no lo creen, sino entre aquellos que piensan que nuestra cultura, o nuestro objetivo, o nuestras intuiciones, no pueden ser apoyados excepto conversacionalmente y quienes piensan que hay que esperar que exista otra clase de apoyo.

¿Por qué, entonces, Rorty no quiere ser relativista? Yo pienso que nunca llegó a admitir que lo era, probablemente por prudencia y porque siempre quiso mantener, y mantuvo, un nivel alto de patriotismo que pensaba le distinguía favorablemente de la extrema izquierda intelectual. Pero entiendo que su deflación de la verdad y su etnocentrismo sí que configuran un relativismo. Menciono la prudencia porque proclamarse relativista en los niveles superiores de la cultura anglosajona del siglo XX era, y en buena medida sigue siéndolo, como proclamarse ateo en la cultura europea del siglo XVI.²⁸² ¿Cómo no van a ser absolutas e irrefutables la verdad y superioridad del neopositivismo, evolucionado a filosofía analítica, más o menos científicista y, en general, de todo lo anglosajón, sobre otras culturas del globo? Sería como admitir, y llevaría a, que los organismos internacionales de que se ha

necessarily converge to a common opinion-- was just one more attempt to escape from time into eternity. That is why so much of what I have written has been dismissive of notions like 'the love of truth,' 'universal validity,' and 'getting things right.' Ideas like these, I have argued, bolster fantasies we would be better off without. These are visions of becoming destiny's tot, reality's faithful companion, truth's devoted servant, reason's guardian --rather than simply one more product of transitory circumstance. [...] Recognizing the contingency of one's own sense of what matters most to one is a good way to avoid dogmatism. [...] what counts as a good argument is as relative to contingent circumstance as what counts as a good reading list. Argumentation is not a skyhook that can lift one out of one's particular time and place. Only imagination can do that. But imagination will simply transport one to another location. It will not overcome one's finitude --the fact that one's own most precious beliefs are just the best one has been able to cobble together out of the materials chance has put at one's disposal."

²⁸² En ese sentido es interesante comprobar que Swoyer lo reconoce cuando manifiesta en "Relativism" p. 1: "Pero es también verdadero que la mayor parte de los filósofos académicos del mundo angloparlante consideran a la etiqueta 'relativista' como el beso de la muerte [...] ". Es decir: "But it is also true that most academic philosophers in the English-speaking world see the label 'relativist' as the kiss of death [...]"

dotado esa cultura, la “nuestra”, no tienen derecho a intervenir en cualquier parte del mundo si les parece oportuno, incluso con la fuerza, y rechazar que si esos organismos resulta que tienen que ser, a veces, lentos, los “marines” pueden, por su cuenta, llegar más rápido. Pero esto, naturalmente, está bien, está perfectamente justificado porque nuestra cultura, y nuestros criterios de lo justo y lo injusto, son muy superiores. Es decir, se considera que el relativismo es igualador --a mí entender equivocada o interesadamente. Por tanto, no puede haber relativismo. O bien hay una escala absoluta en la que estamos en la posición superior o las escalas que maneja nuestra cultura son evidentemente mucho mejores. Esto, habitualmente, no lo decimos así de claro, al menos en entornos políticos, porque suena demasiado duro y no da buena imagen, pero es lo que pensamos. Esa es la línea de pensamiento, no siempre explícita, de los “creadores de opinión” en nuestra cultura.

Volviendo a la opinión del autor de este trabajo, repito: creo que el relativismo es la afirmación de que toda creencia humana depende de las circunstancias en que se genera y que las variables que caracterizan a esas circunstancias pueden ser diferenciadas, aunque interactúen entre sí, en variables de origen personal, originadas en el sujeto, y variables de origen en el entorno, destacando dentro de estas últimas las variables dependientes de las circunstancias culturales. Entre estas últimas sobresale el lenguaje en que se piensa y se expresa la creencia. En efecto, entiendo que cada circunstancia, con origen en la persona o en su entorno físico o cultural, puede ser analizada como generadora de variables que influyen en la aparición y evolución de esa creencia, y se distinguirán de las variables que influyen en la creencia surgiendo del objeto de la misma y que, por tanto, generan lo que llamamos objetividad.²⁸³ Podemos, por tanto, decir que relativismo y objetividad actúan en sentidos opuestos.²⁸⁴

Rorty señala también que, frecuentemente, han sido acusados de cinismo o relativismo los escritores que han visto lo que él, que han visto que cuando hayamos justificado las creencias, supuestamente verdaderas, acerca de todo lo que queramos saber puede que no tengamos nada más que la conformidad con la normas del momento. Por mi parte, considero que, en efecto, Rorty se mueve dentro del relativismo y no sólo por haber visto eso. Además, la reflexión conjunta sobre todos esos autores de diversas épocas, los debates producidos, y las propias conclusiones de Rorty, llevan a pensar que todo el pensamiento humano está

²⁸³ Se ha desarrollado la cuestión de las variables causantes del relativismo en el apartado 3.2.

²⁸⁴ Hemos tratado con más detalle la cuestión de la objetividad principalmente en los puntos 1.3.2, 3.1.2 y al comentar en el apartado 4.2 las opiniones expresadas por Putnam al respecto.

inmerso en lo que llamamos relativismo, es decir, en una dependencia múltiple que lleva a generar series sin fin de razonamientos si se intenta dar a determinado pensamiento, creencia u opinión, un fundamento fijo. ¿Qué queda entonces más allá de ese relativismo? Pues únicamente los resultados pragmáticos: que se multipliquen las predicciones acertadas que podemos hacer, como hemos visto en el apartado 1.3 y desarrollamos en el 5.2. Parece, en consecuencia, coherente que Rorty se proclamara constantemente pragmatista puesto que, de hecho, se mueve constantemente en el ámbito del relativismo y “necesita” esa referencia a lo pragmático.

Creo, por tanto, que es consecuencia de los enfoques rortyanos la constatación de que el ser humano está, siempre y para todo, moviéndose dentro del relativismo, y que ello es, a su vez, una consecuencia ineludible de la condición humana con la que hay que acostumbrarse a vivir. Ya hemos señalado más arriba que el supuesto subyacente, y más o menos consciente, que considero fundamental en las acusaciones y los rechazos al relativismo, y que explica su reiteración y carga emotiva, es de carácter social y político y deriva de la supuesta superioridad de la cultura y los grupos de quienes hacen la acusación. Esto no obsta a que sea habitual la derivación, más bien cortina de humo, a la que hace referencia con frecuencia Rorty, hacia temas de moral, que se utiliza porque ha venido proporcionando una cómoda base descalificatoria.

La consecuencia general es que, como sí dice el propio Rorty, es necesario reestablecerse dentro del relativismo, olvidando los prejuicios negativos al respecto y construyendo dentro de él, teniendo en cuenta que las únicas nociones útiles de “verdad”, “real” y “bien” son extrapolaciones --yo añadiría que también adaptaciones-- a partir de las prácticas y creencias de nuestra sociedad, de cada sociedad.²⁸⁵ El neopragmatista, en mi opinión, tiene que ser relativista y, en consecuencia, no debe afirmar tener ninguna verdad. Sólo dirá que, por una u otra razón, siempre relativa, y que los demás pueden o no aceptar, parece conveniente cambiar de opinión, o incluso, como dice Rorty, de vocabulario, o limitarse a pensar que ciertas creencias están bien justificadas aquí y ahora.²⁸⁶

¿Cómo le llevan a Rorty sus razonamientos al relativismo? Podemos analizarlo a través de su posición respecto a los conceptos básicos implicados. Respecto al conocimiento,

²⁸⁵ RORTY, RICHARD *Philosophy and the Mirror of Nature* 376-377.

²⁸⁶ V. RORTY, RICHARD: “Reply to Jaroslav Peregrin” en AUXIER, RANDALL y HAHN, LEWIS (Eds.) *The Philosophy of Richard Rorty* 246-248.

Rorty no tiene una postura uniforme pero tiende a devaluarlo y propone sustituirlo por la esperanza.²⁸⁷ Coherentemente con su aceptación del “conductismo epistemológico” propuesto por Quine, es decir, su aceptación de que todos los significados del lenguaje son exclusivamente los adquiridos cuando aprendemos a usarlo, afirma que el conocimiento consiste solamente en adquirir hábitos de acción para manejarse con “la realidad” y no en el resultado de aprehenderla exactamente.²⁸⁸ Tampoco consiste en el ensamblaje de un conjunto de representaciones de lo que hay en la realidad. No cree que haya ninguna posibilidad de acceso humano a dicha “realidad”, es decir, a lo externo a la mente, que no dé un resultado dependiente directamente de esa mente e, indirectamente, de sus circunstancias. Esto es, ciertamente, una obviedad y la importancia de sus consecuencias dependerá del grado en que se produzca la influencia del cognoscente, al margen de que, evidentemente, lo captado nunca puede ser lo existente “como es en sí mismo” sino como es captado. Además, Rorty considera que el “conocimiento” no es algo acerca de lo cual deba haber una teoría.²⁸⁹ La única teoría que aceptaría al respecto sería, siguiendo a W. Sellars, la de cómo lo justificamos.²⁹⁰

Por otra parte, insiste en que hay que explicar la racionalidad y la autoridad epistémica --características tradicionalmente ligadas al conocimiento-- refiriéndonos a lo que la sociedad nos permite decir, y no a la inversa, intentando explicar lo que nos está permitido decir por su racionalidad o su verdad. Su conclusión sobre el conocimiento es que su noción como la unión de representaciones exactas puede ser sustituida por una concepción pragmatista que prescinda de la oposición griega entre la contemplación y la acción. Rorty resalta que la premisa crucial para entender el conocimiento es que lo comprendemos cuando comprendemos la justificación social de la creencia, cuando vemos el conocimiento como una cuestión de conversación y de práctica social, más que como un intento de reflejar exactamente la naturaleza.²⁹¹

²⁸⁷ RORTY, RICHARD, *Philosophy and Social Hope* 23-90. (Recoge tres artículos ya aparecidos unos años antes en alemán y en francés)

²⁸⁸ V. p. ej. QUINE, WILLARD “The Nature of Natural Knowledge” 291-294, 298-300 et al. y DEWEY, JOHN *Experience and Nature* 178-181 et al.

²⁸⁹ RORTY, RICHARD, *Philosophy and the Mirror of Nature*. 3-13, en especial 7. Evidentemente se refiere a que no debe haber una teoría filosófica y parece sensato que la teoría básica al respecto la debe proporcionar la neurobiología.

²⁹⁰ Op. cit. 389-390: “ [...] in characterizing an episode or a state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says. (SELLARS, WILFRID: *Science, Perception and Reality* (1963), 169)”

²⁹¹ RORTY, RICHARD op. cit. 131-138, 165-182 et al.

Yo coincido con esas opiniones.²⁹² No obstante, creo que se deberían matizar insistiendo en la génesis del conocimiento --en el más amplio sentido-- a partir de la acción y añadiendo que tiene que estar claro que no debe haber una teoría filosófica que nos lo pormenore, ya que el fundamento firme para una teoría solvente respecto a las creencias, como respecto a todo tipo de contenido o funcionamiento de la mente, nos lo tendrá que dar la neurociencia y que será cuando tengamos esa base cuando habrá que avanzar reflexionando sobre lo que nos diga. Rorty piensa que la cognitividad, el qué es, o no es, conocimiento, se decide mediante consensos, es puramente histórico-sociológica.²⁹³ Yo también estoy de acuerdo en este aspecto, y creo que “conocimiento”, en su sentido de contenido, es meramente lo que ha recibido una determinada etiqueta valorativa la cual aplicamos a aquellas de nuestras creencias que consideramos más importantes por una u otra razón. La mayor parte de las veces esa calificación se realiza a nivel cultural o subcultural lo que confirma su carácter contingente y relativo. Por ello, Rorty afirma que no parece tener sentido el intento de trascendentalización de Habermas quien intenta encontrar un modo general de “analizar” las “funciones que tiene el conocimiento en los contextos universales de la vida práctica”. Rorty considera al respecto que hay que librarse de la noción de que la filosofía debe centrarse en el descubrimiento de un marco permanente de indagación --lo que sería una reconstrucción de la epistemología filosófica.²⁹⁴

Por otra parte, como señala Helen Longino, con numerosos ejemplos y bien trabada argumentación, el conocimiento en general, y en particular el conocimiento científico --adicionalmente a su contingencia histórica y contextual, que resalta Rorty-- es plural.²⁹⁵ Longino introduce el pluralismo del conocimiento a partir del no-monismo que consiste en la negación de que exista exactamente una explicación (correcta, completa, coherente, etc.) de los contenidos respecto a lo externo a la mente que constituyen el conocimiento. Se puede resumir su exposición diciendo que el no monismo admite tres interpretaciones: 1ª) Antirrealista. Es lo que habitualmente se menciona como constructivismo. Cualesquiera que sea la base empírica que se tenga sobre un proceso natural pueden darse de él múltiples explicaciones --que son construidas (“indeterminación de la teoría”)-- y ninguna de ellas corresponde, o necesita corresponder, a algo real. Las distintas versiones pueden tener una

²⁹² Se presenta una definición de conocimiento en el punto 1.1.3.

²⁹³ V. p. ej. RORTY, RICHARD “Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson vs. Wright” 291-294 y “Solidarity or Objectivity” en *Objectivity, Relativism and Truth* 24, etc.

²⁹⁴ RORTY, RICHARD *Philosophy and the Mirror of Nature* 380-381 y 380 n. 21.

²⁹⁵ LONGINO, HELEN, *Science as Social Knowledge* 230-231 y *The Fate of Knowledge* 93-95, 140-144, 175-202 et al.

concepción rica o pobre de la base empírica, (Van Fraassen, Bloor, ...) 2ª) Eliminacionista. Afirma que no son posibles explicaciones correctas. Puede mantener que hay un mundo real, o red causal, pero afirmando que ninguna explicación puede captarlo. 3ª) Realista. Afirma que aunque ninguna explicación, ninguna teoría o modelo, recoge por completo los procesos físicos y biológicos que actúan en un solo sistema del mundo real, cada explicación satisfactoria recoge algún aspecto. Por tanto, son posibles, y convenientes, múltiples explicaciones. Así, el no monismo realista es pluralismo. Se puede ser pluralista para todas las ciencias o sólo para algunas ciencias. Hay diferentes versiones del pluralismo (Suppes, Dupré, Cartwright, Ereshevsky, etc.). Los autores que defienden las formas fuertes del pluralismo afirman que la complejidad de los procesos y entidades naturales (todos o sólo los orgánicos) impide su representación completa por ningún enfoque teórico o de investigación por sí solo. Las mediciones variarán entre los enfoques y las descripciones de los datos mostrarán incoherencias.

Los oponentes al pluralismo afirman que, al haber sólo un mundo y una verdad, hay que reconocer que algunos de los enfoques no son correctos. Pero resulta que “mundo” puede entenderse como el conjunto de aspectos que resulta destacado para cada grupo formado por quienes tienen un conjunto determinado de supuestos y estrategias de adquisición del conocimiento, además de un aparato sensorial y cognitivo específico. En este sentido, hay muchos mundos. Por otra parte, la demanda de coherencia de todas las proposiciones verdaderas está suponiendo que esas proposiciones pueden ser separadas de sus condiciones de verdad y de los contextos en que dichas condiciones son determinables. El monista objeta que debemos poder evaluar esos diferentes enfoques o estrategias de investigación. Pero, ¿cuáles son los criterios para esas evaluaciones? Y, además, si diferentes estrategias incompatibles producen, sin embargo, resultados utilizables, ¿por qué tenemos que insistir en abandonar algunas de ellas? Por otra parte, la afirmación pluralista debe ser entendida como una afirmación empírica, no como expresión de una verdad necesaria sobre el mundo. Que el pluralismo sea o no eliminable en un área de investigación es un hecho contingente que una epistemología no debería presuponer. Una epistemología satisfactoria debe estar abierta a que el resultado final de la investigación sea la pluralidad teórica o la unidad teórica.

Por tanto, hay múltiples conjuntos de prácticas cada una de las cuales es capaz de producir conocimiento de los mismos fenómenos. Diferentes cognoscentes pueden tener conocimientos diferentes y no reconciliables del mismo fenómeno. Puede haber múltiples representaciones epistémicamente aceptables.Cuál de ellas se considera conocimiento

depende de los objetivos cognitivos y de los recursos cognitivos concretos de un contexto dado. Longino lo justifica diciendo que hay, al menos, dos formas de pluralidad epistémica: 1º) La diversidad de puntos de vista culturales e ideológicos que influyen en la investigación científica, tanto dentro de la cultura occidental como a través de su relación con otras. Yo entiendo que es la pluralidad epistémica causada por un aspecto del relativismo; 2º) Una característica de la ciencia occidental contemporánea que ha sido impulsada principalmente por el reconocimiento de filósofos como Suppes, Dupré, Cartwright, etc. y desde la ciencia biológica.²⁹⁶ Se parte de que ha habido en la ciencia numerosos desacuerdos que incluyen cuestiones tanto sustantivas como metodológicas, y que la controversia y la discusión son indicadores muy visibles de la pluralidad. Pero no siempre las teorías o métodos potencialmente en conflicto dan lugar a discusiones o comprometen a todos los investigadores. Esto sugiere que hay otros factores además de las diferencias de contenido.

Por otra parte, la práctica de la investigación ni espera a la resolución de esos debates ni requiere consenso en una teoría o método únicos. Las comunidades investigadoras o cognitivas se distinguen, además de por sus normas, por querer conocimiento acerca de cosas concretas, que pueden ser distintas en cada comunidad. Articular cuáles son esas cosas es ya comprometerse con un esbozo de descripción de las mismas. Aunque los supuestos utilizados sean mínimos, sin embargo, guían la investigación y la interpretación de los datos. El papel de esos supuestos en la investigación implica que el análisis epistemológico de la investigación científica tiene que incluir el análisis del contexto intelectual y social. El contexto intelectual está constituido por supuestos base y recursos para la investigación. El contexto social es el conjunto de instituciones e interacciones en las cuales, y a través de las cuales, circulan los recursos, así como el contexto social más amplio en el cual están incorporadas esas instituciones e interacciones. La atención a ambos contextos es importante para apreciar el alcance y limitaciones de cualquier afirmación. En apoyo de esas afirmaciones, Longino presenta, y analiza con detalle, siete ejemplos de pluralismo en las ciencias con distintas características y consecuencias finales diversas. En cualquier caso, en este trabajo tratamos con más detalle sobre el conocimiento científico en el Capítulo 5.

Volviendo a Rorty, ni siquiera acepta la idea de que el conocimiento sea algo a lo que se pueda aplicar la noción de tener fundamentos.²⁹⁷ Yo entiendo que, tomando un sentido

²⁹⁶ LONGINO, HELEN, *The Fate of Knowledge* 175-202, 211-212.

²⁹⁷ RORTY, RICHARD, *Philosophy and the Mirror of Nature* 357-394.

amplio de “fundamentos”, parece indudable que el conocimiento tiene como fundamento el impulso de todo ser vivo hacia sobrevivir a costa de su entorno.

Rorty afirma que podemos pensar en el conocimiento como una relación con proposiciones y, por tanto, en la justificación como una relación entre dichas proposiciones y otras de las que las primeras pueden ser inferidas; o podemos pensar tanto en el conocimiento como en la justificación como relaciones privilegiadas con los objetos acerca de los cuales son esas proposiciones. En el primer caso no encontraremos necesidad de dar fin al retroceso potencialmente infinito de proposiciones presentadas en defensa de otras proposiciones. Pero, aunque podemos hacerlo, sería tonto mantener la conversación sobre el asunto una vez que todos, o la mayoría, o los sabios, se dan por satisfechos. Por tanto, entiendo, el retroceso se detiene por razones pragmáticas. En el segundo caso, queremos ir más allá, de las razones a las causas, saliendo de lo lingüístico y yendo, más allá de la argumentación, a la determinación a partir del objeto conocido para así llegar a una situación en la que cualquiera sea incapaz de dudar o ver una alternativa.²⁹⁸ A mí lo que me parece importante de esos razonamientos es la aceptación por parte de Rorty de la existencia de una serie sin fin de proposiciones, serie que hay que aceptar y que no hay que considerar que tenga importancia. Esa aceptación es una señal de que se está asumiendo que nos movemos siempre en una situación que yo entiendo es de limitación del conocimiento humano y de relativismo, como se ha venido señalando a lo largo de todo este trabajo.

Precisamente, una manera frecuente de fundamentar la idea de la relatividad de toda creencia es la consideración de lo que se ha venido llamando “estructura conceptual”, y Rorty recurre a ella para razonar su posición. Como ya hemos comentado, tanto el concepto como su utilización en la fundamentación del relativismo han sido objeto de amplia controversia, pero creo que los debates al respecto se pueden cerrar de modo expeditivo afirmando simplemente que las nuevas creencias son influidas de algún modo por las preexistentes.²⁹⁹ Nos encontramos, además, con que esa “estructura” es cambiante, sufre modificaciones por una u otra causa, como ha señalado especialmente Davidson, y, entonces la estructura al ser modificable, se convierte en contenido sin más ya que pierde su característica definitoria --la fijeza. Pero no por eso tiene que dejar de influir en las nuevas creencias. Aquí también hay

²⁹⁸ RORTY; RICHARD op. cit. 131-164 et al.

²⁹⁹ V. p. ej. el punto 3.3.2.

“holismo”, continuidad en un todo. Por eso la supuesta separación rígida entre contenidos y estructura sería, para Davidson, “el tercer dogma”.³⁰⁰

Sin embargo, por mi parte, creo que también aquí se trata de una cuestión de grado y que puede haber estructuras mentales cuyo grado de invariancia sea significativamente mayor que el de otros contenidos, por ejemplo, por razones relacionadas con algún tipo de apoyo biológico o con el momento de su adquisición dentro del ciclo vital. Por tanto, puede ser útil, a efectos de análisis y modelización, considerarlas relativamente fijas. Por ejemplo, cualquiera puede tener una estructura conceptual relativamente fija constituida por determinadas creencias acerca de la relación entre distintas confesiones religiosas. Esa estructura puede ser más estable que otras, mereciendo así la denominación de “estructura” o “configuración”, por las condiciones en que fue aprendida en la infancia. Pero, si esa persona está estudiando Historia de las Religiones esas creencias sobre relaciones pueden cambiar y la estructura se modifica. Rorty, en la misma línea, trivializa la cuestión indicando que “nuestra estructura conceptual” se puede tomar simplemente como una referencia a lo que creemos ahora.³⁰¹

Todas las discusiones adicionales al respecto me parecen ociosas porque creo es un hecho indiscutible que en la mente ya hay muchos contenidos cuando se van generando creencias. Además, se ha confirmado mediante los hallazgos de la neurofisiología que cuando incorporamos cualquier entrada a nuestra mente hay ya en ella estructuras de “activación neuronal” a las que se suma el nuevo conocimiento, adaptándose en mayor o menor grado. Hemos llegado a saber también que las activaciones neuronales facilitan o dificultan activaciones sucesivas y van así configurando la red de asociaciones. A mi entender basta eso para justificar el concepto de “estructura conceptual”. El propio Rorty también indicó, como se ha señalado más arriba, que el concepto de estructura conceptual podía reducirse al de lo que ya hay en la mente. Lo importante es que esa activación o carga condicional, hace relativa a ella, la consideración de las entradas posteriores que a ella se han adaptado.

En consecuencia, la forma más adecuada de razonar respecto a las estructuras conceptuales sería, quizás, partiendo, no de la noción de “estructuras aportadas por la mente”, como se ha hecho con frecuencia, sino de “estructuras preexistentes en la mente”. Esta segunda noción es una evidencia irrefutable dado que en la mente está todo el aprendizaje

³⁰⁰ DAVIDSON; DONALD, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". 187-191.

³⁰¹ RORTY, RICHARD op. cit 276-277.

relevante que, desde su nacimiento, ha hecho la persona que recibe la entrada sensorial, incluyendo el lenguaje, los supuestos básicos de su cultura, las teorías que puedan tener alguna relación con esa entrada sensorial, etc.

Esas estructuras conceptuales, o como queramos llamarlas, que condicionan las nuevas creencias están, a su vez, dentro del relativismo general, son relativas a lo que las ha producido, que será, muy en general, un conjunto de experiencias previas --y para las más antiguas y, probablemente, más importantes, las experiencias que se produjeron en los primeros meses y años de vida de cada persona. Parece claro que esas experiencias pueden tener unos límites en su diversidad que están dados por los límites biológicos de las estructuras biológicas mentales en las que se realizan. Esto introduce otra relativización del pensamiento humano: a lo biológico. Por ejemplo, puede haber cosas o cuestiones que resulten impensables por la especie humana y que no dependa de condiciones o impulsos originados por ningún factor externo que logran pasar a formar parte concreta de una estructura conceptual (posibles ejemplos: determinados aspectos de lo infinito; cómo puede algo estar constituido físicamente en seis o siete dimensiones --más allá de las meras formulaciones matemáticas-- etc.). Parece lógico que existan límites, topes, a la flexibilidad en las adquisiciones conceptuales, que están impuestos por nuestra constitución biológica.

Rorty hace referencia, otras veces, a la dependencia de las creencias respecto a los lenguajes concretos, idiolectos, que habla cada persona o a los que se utilizan en una cultura o subcultura.³⁰² Para ello utiliza con frecuencia la noción de “vocabularios”. Entiendo que se refiere a conjuntos de palabras entre las cuales hay determinadas relaciones semánticas y que son cambiantes. Por tanto, creo que razonar mencionando los vocabularios no introduce ningún cambio respecto al uso de la expresión “estructuras conceptuales”. Simplemente “vocabulario” hace más evidente su dependencia de las culturas y subculturas.

³⁰² V. p. ej. RORTY, RICHARD: *Philosophy and the Mirror of Nature* 266-273 y *Consequences of Pragmatism* en particular “Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism”, “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, y “Method, Social Science and Social Hope” así como “Heidegger, Contingency and Pragmatism”.

4.3.2 El etnocentrismo de Rorty es un relativismo cultural

A Rorty se le reprocha que su creencia en que la verdad no puede ir más allá de ser la verdad de una comunidad o cultura concretas equivale a relativismo cultural.³⁰³ Efectivamente, yo pienso, sin que sea reproche, que eso es así y que Rorty es claramente un relativista cultural aunque lo niegue mediante las matizaciones que liga a su concepto de etnocentrismo. En efecto, ya en *Philosophy and the Mirror of Nature* plantea como posición óptima una orientación historicista relativizante.³⁰⁴ La ha reiterado con ligeras matizaciones durante toda su carrera, insistiendo, por ejemplo, en que para dar sentido a la equivalencia de los vocabularios descriptivos necesitamos tener en cuenta su relatividad a los periodos, a las tradiciones y a los accidentes históricos --todos ellos ligados a las culturas-- y, también, que toda educación comienza con la aculturación y la conformidad, siempre empleando materiales proporcionados por cada cultura.³⁰⁵

Por otra parte, hay que señalar, y lo señala Rorty reiteradamente, que el intento de encontrar “puntos naturales” de fundamentación del pensamiento, independientes de toda cultura, ha fracasado en toda la historia de la filosofía.³⁰⁶ Esto es así porque no es sino una manera de intentar salirnos de nuestra posición y conseguir la “visión del ojo de Dios”. Ese fracaso nos lleva a la inevitabilidad del retroceso sin fin, que es una característica del funcionamiento de la mente humana, de su relativismo, que le impide encontrar un supuesto asidero absoluto en el que anclarse eliminando la contingencia.³⁰⁷

Es importante también señalar la aprobación de alguna clase de relativismo epistemológico de origen cultural por parte de pensadores muy diversos. Nos parece especialmente significativa, por sus posiciones generales radicalmente realistas y científicas, --así como por su importancia como filósofo de la ciencia-- la posición al respecto de Ulises Moulines y su afirmación siguiente:

³⁰³ V. p. ej. BACKMANN, MARIUS; BERG-HILDEBRAND, ANDREAS; KAISER, MARIE ET AL.: "Pragmatism, Realism and Science: From Argument to Propaganda", en VIETH, ANDREAS: *Richard Rorty. His Philosophy under Discussion*, 77.

³⁰⁴ RORTY, RICHARD op. cit. 357-394.

³⁰⁵ Ibid. 362.

³⁰⁶ V. p. ej. RORTY, RICHARD, en *Consequences of Pragmatism*, "Pragmatism, Relativism and Irrationalism" 170-171.

³⁰⁷ Hemos comentado esas series de retroceso sin fin en los puntos 2.1.2 y 4.1.1. Volveremos a referirnos a ellas en el 5.2.4.

El relativista cultural puede aceptar la lógica clásica simplemente como una manifestación relativa a su propia cultura. Si se modifica la lógica se modifica también el concepto de verdad y *el concepto de verdad relativista no es ni contradictorio ni carente de sentido y lo mismo puede decirse de los conceptos epistemológicos de justificación, conocimiento y saber.*³⁰⁸ (Cursivas mías)

Otra posición interesante, yendo al extremo opuesto del campo filosófico, es la de Gianni Vattimo quien, citando a Nietzsche, nos recuerda la ubicuidad de la interpretación escribiendo: “[...] ‘no hay hechos, sólo interpretaciones, e incluso esto es una interpretación’”³⁰⁹. Vattimo afirma al respecto que esa ubicuidad de la interpretación nos lleva al deseo de alejarnos de la metafísica como uno de los orígenes de la filosofía de los siglos XX y XXI y está sugiriendo la afinidad de las posiciones rortyanas con la hermenéutica. Por mi parte, haría énfasis en que la interpretación no oculta que es una opinión, es decir, una afirmación relativa. Vattimo precisa esa relación con el relativismo cuando, más adelante, en ese mismo ensayo, liga la interpretación a la comunidad y la cultura afirmando:

[...] al proponer una redesccripción que aspira a ser “verdadera”, es decir, útil para una comunidad, todo individuo no puede sino recomendarla en nombre de algo ya compartido: no la fundamentación compartida de una esencia, [...] sino aquello que históricamente, o también geográficamente, o debido al efecto de diversas contingencias, constituye la comunidad a la que estamos ligados afectivamente y que queremos preservar y apoyar. [...] Cuando Rorty propone su redesccripción del mundo [no ...] se siente completamente indiferente al hecho de que su redesccripción podría ser aceptada como “verdadera” y eso significa como útil para la comunidad.³¹⁰

Por tanto, lo que proclamaba Nietzsche, y ahora Vattimo, en ese diálogo con Rorty, parece aceptar es que todo pensamiento humano es relativo. Por tanto, se trata de un relativismo generalizado.

³⁰⁸ MOULINES, ULISES *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos* 118-121.

³⁰⁹ VATTIMO, GIANNI "Truth, Solidarity, History" 549: “[...] Nietzsche affirmation that there are no facts, only interpretations, and even this is an interpretation.”

³¹⁰ Ibid. 580: “[...] in proposing a redescription that aspires to be ‘true’, namely, useful to a community, every individual cannot but recommend it in the name of something already-shared: not the shared foundation of an essence [...] but that which historically, and also geographically, or due to the effect of diverse contingencies, constitutes the community to which we are bound affectionately and we want to preserve and support. [...] When Rorty proposes his redescription of the world [he doesn’t ...] feel completely indifferent to the fact that his redescription could be accepted as ‘true’, and that means, as useful to the community.”

Entiendo que esa es la situación en que está todo ser humano y que hay que aprender a vivir en ella. Creo que la cultura que se impondrá mundialmente será la que sea capaz de asumir esa ironía sobre sí misma, de integrar el relativismo como conciencia básica de la humanidad. Esa asunción tendrá que ir en la línea de la profunda ironía pragmatista/relativista de Rorty que acepta que lo que considera cierto, lo que considera mejor, puede no serlo. Así, todos tendríamos que ponernos en la posición que Rorty llama “etnocéntrica”. Es inevitable para todos defender “lo nuestro”, lo que cada uno consideramos mejor --que deriva de nuestras culturas y subculturas, o formación y experiencias-- pero siendo conscientes de que no hay fundamento absoluto para esa consideración de preferencia. Rorty, asumiendo así, de hecho, un “relativismo cultural”, afirma expresamente que no puede establecerse separación entre juicio racional y sesgo cultural.³¹¹ Afirma también que: “[...] no hay nada que decir acerca de la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos habituales de justificación que utiliza una sociedad dada --*la nuestra*-- [...]”³¹² (Cursivas del original) y que el pragmatista mantiene esa opinión, etnocéntrica. Por tanto, éste es uno de los momentos de su obra en que se aproxima a aceptar que el etnocentrismo neopragmatista es una forma de relativismo.

Creo, por el contrario, que Rorty no estuvo acertado sobre esa cuestión en su respuesta a Jean-Pierre Cometti.³¹³ Este afirma, y Rorty parece que acepta --por otra parte, ya se manifestó en la misma línea anteriormente-- que el relativista y el absolutista intentan ambos encontrar un tercer punto de vista, “más alto”, desde el cual revisar el debate entre dos posiciones opuestas cualesquiera, y que el relativista pretende haber revisado el debate desde fuera y haber observado que ninguna posición está mejor fundamentada que la otra.³¹⁴ Por tanto, dice el relativista --según Rorty--, resulta que todo es cuestión de opinión. Discrepo de la respuesta de aceptación de Rorty tanto a Cometti como a las afirmaciones similares de Putnam en diversos escritos. En primer lugar, creo que el relativista auténtico no tiene por qué pensar que él ha encontrado una posición mejor fundamentada que otras. Le basta con

³¹¹ V. RORTY, RICHARD: "On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz" en *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I* 204-208.

³¹² RORTY, RICHARD: "Solidarity or Objectivity?" en *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I* 23: "[...] there is nothing to be said about either truth or rationality apart from descriptions of the familiar procedures of justification which a given society --ours-- uses [...]"

³¹³ RORTY, RICHARD: "Reply to Jean-Pierre Cometti", en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*, 142-144.

³¹⁴ V. JEAN-PIERRE COMETTI "Richard Rorty, Pluralistic Pragmatism and Relativism" 158 y RORTY, RICHARD: "Reply to Jean-Pierre Cometti" 142. En este trabajo hemos rebatido esa argumentación antirrelativista en el apartado 2.3 e insistimos en las líneas siguientes.

mostrar que todas las posiciones, incluida la suya, son relativas, dependientes de circunstancias no controlables por los sujetos. El relativista acepta, como he repetido, que se genera una serie sin fin de juicios de relativización de la que sólo se puede salir mediante consideraciones pragmáticas. En segundo lugar, el auténtico relativista no tiene por qué “pretender haber revisado el debate desde fuera”.³¹⁵ Por el contrario, piensa que ese “desde fuera” no existe, como piensa Rorty, y lo ha dejado muy claro en otros escritos. Todo pensamiento humano se produce en un conjunto de circunstancias y está determinado, “relativizado”, por ellas. No hay “fuera” en lo humano porque no hay “absoluto” en lo humano o en el que se apoye lo humano, sino sólo contingencia, y no hay posibilidad de “salirse” de la condición humana. En tercer lugar, no parece adecuada la expresión “todo resulta ser cuestión de opinión”, si se está utilizando en sentido peyorativo, porque sugiere que hay algo que no es opinión, que es “la Verdad”, la “episteme”, el absoluto, etc., cualquier expresión con la que se ha querido designar lo que serían “cosas” fijas independientes de las mentes humanas (y cognoscibles como tales), algo que precisamente el relativista cree que no existe, o que, si existe, la mente humana no puede acceder a ello sin hacerlo dependiente de ella, relativo a ella. Todo lo que existe en el “reino del conocimiento” son pensamientos humanos relativos. Eso sí, más o menos útiles en un entorno cultural y físico determinado. La expresión “todo resulta ser cuestión de opinión” resulta aceptable si pretende decir “todo resulta ser relativo”. El relativista puede afirmar ambas asumiendo su reflexividad.³¹⁶

En relación con el conocimiento científico --al que hay que prestar atención especial, por lo menos, por el papel fundamental que ha jugado en los últimos trescientos años de nuestra cultura-- Rorty señala que coincide con Quine en que, a través del empirismo holista, se llega a la tesis relativista de que no tiene sentido decir qué son los objetos de una teoría más allá de decir cómo reinterpretar esa teoría en otra, y que hablar de teorías subordinadas y sus ontologías es significativo sólo relativamente a la teoría base con su propia ontología primitivamente adoptada y que también es inescrutable.³¹⁷ Por mi parte, destaco, como consecuencia, que la explicación de la teoría en el lenguaje del sentido común, en el lenguaje cotidiano, es también reinterpretar en otra teoría, una teoría previa cuyas referencias también son inescrutables, es decir, arbitrarias, o relativas a las circunstancias en que se decidieron.

³¹⁵ RORTY, RICHARD: “Reply to Jean-Pierre Cometti”, en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty* p. 142: “The relativist pretends to have surveyed the debate from the outside and to have observed that neither position is better grounded than the other. So, she says, it turns out to be all a matter of opinion.”

³¹⁶ En el apartado 2.1 se ha mostrado la invalidez de la clásica objeción antirrelativista basada en la autorrefutación.

³¹⁷ RORTY, RICHARD: *Philosophy and the Mirror of Nature* 195-209.

Habitualmente se hace esa reinterpretación porque se piensa que la explicación es útil. Además, entiendo, de acuerdo con lo dicho más arriba, que toda teoría se reinterpreta en último extremo en el lenguaje y vocabulario que para las experiencias sensoriales tiene la cultura de que se trate, y que la ha producido, ya que esas experiencias son lo que se predice y se comprueba que se cumple para aceptar la teoría y, por tanto, su elemento constitutivo más simple, básico y el único imprescindible.

Rorty afirma también que lo que deberíamos hacer es abandonar el “realismo intuitivo” y dejar de pensar que debajo de todas las distintas verdades hay algo más a lo que debemos intentar adecuarnos.³¹⁸ Entiendo que Rorty deja planteado con esa afirmación un relativismo fuerte, el cual creo que es obligado cuando se ha constatado la inexistencia de todo absoluto (cuando lo contingente sólo puede referirse a lo contingente) porque la mejora (“better ways”) solamente lo es porque llega a parecerlo (“come to *seem*”) (cursivas del original). Es decir, la mejora lo parece desde el punto de vista de la cultura y situación en que están quienes hacen el juicio y no se puede concebir que se pueda hacer ningún juicio fuera de una situación como esa (de nuevo, sería estar en la situación del “ojo de Dios”).

La única salida que Rorty proporciona a ese etnocentrismo forzado es reflexionar que la Ilustración pensó, correctamente, que lo que sucedería a la religión, ocupando su lugar, sería mejor y el pragmatista actual apuesta que lo que suceda a la cultura “científica” positivista que la Ilustración produjo será también mejor. Yo añadiría, por mi parte, recordando las consideraciones respecto al “contextualismo” y las “epistemologías locales” de Longino, que esa “contextualidad de la justificación”, a la que ella se refiere, es, aunque a ella no le guste, “relatividad de la justificación”, y si la verdad es, de uno u otro modo, lo justificado, queda asentada la relatividad de la verdad.³¹⁹ Además, ¿cómo puede saber nadie que ese resultado de la investigación, ese conocimiento científico es, en un momento determinado, “completo” y no va a venir nadie que unos años, o unos siglos, después le añada algo que lo “complete” o lo modifique?³²⁰ La provisionalidad de todo conocimiento, pretenda o no ser único y omniabarcante, es ineludible.

³¹⁸ RORTY, RICHARD, “Introduction” en *Consequences of Pragmatism* XIII-XLVII.

³¹⁹ LONGINO, HELEN *The Fate of Knowledge* 77-96, 184-189 y 200-202.

³²⁰ En un artículo de próxima publicación (comunicación personal) González-Castán argumenta que tampoco se puede saber que ese conocimiento no es “completo”. Mi réplica es que, como en todo conocimiento --puesto que no existe el “saber absoluto”-- se trata de una cuestión de probabilidad y, precisamente, la experiencia de todas las teorías anteriores hace muy elevada la probabilidad de que las actuales vayan a ser “completadas” antes o después., por lo tanto la probabilidad de que no sean “completas”.

A este respecto ha sido frecuente en quienes critican las posiciones epistemológicas de Rorty centrar sus objeciones en cómo considera la justificación del conocimiento. Así, Kalpokas dice que toda justificación es, para Rorty, local y referida a una audiencia o comunidad particular y también que Rorty podría alegar que la justificación que otra comunidad posee para “no S” puede ser mejor que la que esgrimimos nosotros para “S”.³²¹ Pero, añade Kalpokas, eso hace a Rorty inconsistente porque ¿cómo puede decidir cuándo los fundamentos para una creencia dada son mejores que para la contraria? Entiendo que Kalpokas se deja llevar por su obsesión, explícita unas veces, implícita otras, de que “la Verdad” y, por tanto, “mejor” o “peor” son absolutos --aunque nunca ha explicado en qué consisten esos absolutos, ni por qué lo son y no son solamente recursos del lenguaje completamente relativos.³²² Ese supuesto de la verdad absoluta creo que es lo que le hace equivocar reiteradamente sus razonamientos --como se evidencia en su libro-- pues no tiene en cuenta que Rorty no cree que exista esa verdad absoluta y es perfectamente consciente de que su decisión o valoración respecto a cualquier creencia es etnocéntrica, se apoya en criterios propios de él y de su cultura.

Por mi parte, pienso que Rorty no tiene que decidir si las razones, o los fundamentos del razonamiento, de otra comunidad son mejores o peores, ni puede hacerlo con carácter general, porque en principio no conoce los razonamientos posibles en otras comunidades futuras o distintas de la suya. Lo importante es saber que hay posibilidad de esos razonamientos, como demuestran la historia y la práctica diaria, y que no dependen de que se califiquen desde nuestro punto de vista, o el de Rorty, de mejores ni de peores. Simplemente son los propios de esa comunidad distinta. Lógicamente, a ellos, mayoritariamente, les parecerán mejores y a “nosotros” peores, y las conclusiones a las que lleguen con sus razonamientos y sus reglas serán lo que consideren justificado, serán “su verdad”. Así tenemos explicada nuestra “falibilidad”, nuestra posibilidad de estar en error para otros --incluyendo a los miembros futuros de nuestra cultura-- y de estarlo incluso para nosotros si cambian nuestras evidencias o nuestros razonamientos. Kalpokas pretende no enterarse de que cuando Rorty habla de creencias y dice “falsas” quiere decir “falsas para nosotros ahora”, nada más, y análogamente cuando dice “verdaderas” o “mejores”. La cuestión de fondo es que no hay motivo ninguno para decretar que la posición de Kalpokas, la de su comunidad, es

³²¹ KALPOKAS, DANIEL *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología* 107-109.

³²² Ibid. 95-149 et al.

la que debe considerarse superior a todas las demás y con derecho a asignar atributos de “verdad” y “falsedad”.

Además, dentro de su confusa argumentación contra Rorty y antirrelativista Kalpokas afirma también: “Puede darse el caso de criterios de justificación que, aunque detentados por una sola comunidad, sean, no obstante, adecuados para justificar creencias no sólo en esa comunidad, sino en toda otra comunidad.”³²³ Pero, ¿quién y con qué base establecería esa validez universal? En principio cada comunidad pensará que son sus criterios los universalizables, como muestran la historia y la etnología. Más adelante Kalpokas pasa a razonar dando por supuesto que esa comunidad privilegiada es la suya y parece que Kalpokas piensa que esos criterios universales son algunos que se le ocurren, o se le ocurrirán, a él, o a un colega, dentro de su cultura y tiempo, hijos de esa cultura y ese tiempo, y que esa cultura tiene, por alguna razón que no especifica, ese privilegio que no es sino el acceso a la verdad absoluta.

Kalpokus también dice que el etnocentrismo lleva a concluir que no es posible llegar a un acuerdo entre comunidades puesto que no hay una instancia común para evaluar a ambas.³²⁴ Esto conduce a la idea de que las creencias de distintas comunidades son mutuamente irrefutables. Evidentemente Kalpokas exagera en esto, interesadamente, las consecuencias del etnocentrismo, o de cualquier relativismo, para intentar desmontarlo. Pero el etnocentrismo en ningún momento afirma que no pueda haber razonamientos próximos, o incluso compartidos, entre ambas comunidades. Tampoco dice que no haya posibilidad de persuasión o de acuerdo en una posición intermedia. Más bien, Rorty dice precisamente lo contrario al hablar constantemente de “diálogo” y de “ampliación de la comunidad”. Y, por supuesto, ni el etnocentrismo ni el relativismo niegan en ningún momento la posibilidad del cambio social --que, como sabemos, incluye cambio de ideas, de razonamientos y de justificaciones. A mí me parece, por el contrario, que el cambio social, unas veces rápido otras lento, es permanente, siempre lo hay, y nadie ha dicho desde el relativismo que ese cambio no pueda ser fomentado, o incluso iniciado, por el diálogo con otras comunidades ni que no pueda haber acuerdos en esos diálogos. Lo que sí sucede es que esos acuerdos no pueden, en ningún sentido, tener un valor absoluto.

³²³ KALPOKAS, DANIEL op. cit. 54.

³²⁴ Ibid. 55.

Kalpokus tergiversa a Rorty cuando dice que Rorty afirma que no posee ninguna razón en contra de concepciones filosóficas o políticas distintas a las que él sostiene.³²⁵ Lo que Rorty dice, coherentemente con su etnocentrismo, es que no tiene ninguna razón que sea trascendente a la comunidad y contexto en los que está él. Lo que reconoce es que no puede salirse de su posición para juzgar otras y nada más que eso. De ese modo está reconociendo la relatividad de su posición a su contexto e, implícitamente, aunque no le guste, está defendiendo el relativismo. Pero defender el relativismo no es decir que uno no tiene razones. Rorty se ha pasado la vida dando razones. Kalpokas, como siempre, se mueve en su razonamiento en el ámbito de un supuesto absoluto, la “Verdad”, que no puede demostrar ni mostrar que exista y hace sus juicios a partir de la existencia de ese absoluto. Quienes no compartimos la creencia en ese absoluto pensamos que, efectivamente, Rorty no tiene razones... absolutas, porque no existe tal clase de razones.

Por si fuera poco, Kalpokas también acusa a Rorty de suponer que hay criterios de justificación que son mejores o peores no sólo para la comunidad que los detenta sino para otras y afirma que se trata de una tesis universalista.³²⁶ Aparte de la incorrecta introducción de la cuantificación --podría tratarse de otras pocas comunidades muy concretas, por tanto un grupo nada universal-- está tergiversando. En efecto, esos criterios y escalas pueden cambiar en un momento determinado, sea para acercarse a, o para identificarse con, los de otra cultura, o sea en cualquier otro sentido, y pueden ser juzgados por esa otra cultura sea positiva o negativamente. Pero eso de ningún modo se puede interpretar como “tesis universalista”. Por el contrario, yo diría que, más bien, es una muestra de relativismo, de la dependencia de cada escala de valores y cada criterio de la cultura en que se generan, se aplican y se modifican esos valores y criterios en un momento determinado, de acuerdo con circunstancias concretas y contingentes, circunstancias que pueden variar y varían eventualmente.

Kalpokus afirma también que para Rorty no es posible una discusión crítica entre quienes no comparten el mismo marco y que las nociones que Rorty aplica llevan a la imposibilidad de una auténtica motivación racional para los cambios de vocabulario.³²⁷ Pero no se puede estar de acuerdo en que Rorty diga que no es posible esa discusión crítica. Que

³²⁵ KALPOKAS, DANIEL op. cit. 56-57.

³²⁶ Ibid. 56: “[...] supone que efectivamente hay criterios de justificación que son mejores y peores, no sólo para una comunidad dada, sino también para otras comunidades (aquellas que serán objeto de nuestra persuasión) que detentan otros criterios, lo cual es una tesis universalista, no etnocentrista; [...]”

³²⁷ KALPOKAS, DANIEL op. cit. 57-58.

una vez haya dicho que un filósofo nazi y él no llegarían a ninguna conclusión es cosa distinta, y no obsta a que otras muchísimas veces haya recomendado el debate intercultural, la ampliación de las comunidades, etc. Rorty muestra reiteradamente que cree en la posibilidad y la conveniencia del cambio de las culturas influidas unas por otras y que para esa influencia basta muchas veces la “conversación”. No es necesario, como parece suponer Kalpokas, ninguna clase de acuerdo formal, ni conclusiones cerradas. Lo que importa es que resulten cambios. Y los hay tanto en las actitudes personales como en las culturas, y esas “conversaciones” al estilo de Rorty, entiendo que favorecen dichos cambios. En definitiva, el etnocentrismo no impide o dificulta el cambio cultural.

Rorty lo deja claro precisamente cuando, para aclarar el etnocentrismo, afirma que se debería simplemente abandonar la diferenciación entre juicio racional y sesgo cultural.³²⁸ Por mi parte, coincido en que cualquier idea que tengan los miembros de cualquier cultura, tiene, y va a mantener, “sesgo cultural”, está condicionada por esa cultura, es relativa a ella. No tiene, por tanto, sentido considerar que es un problema cualquier caso concreto de diferencia intercultural de opiniones o razonamientos y que eso plantea algún problema especial al cambio social.

Según Kalpokas y otros filósofos que siguen una línea similar de pensamiento -- hemos visto, por ejemplo, los razonamientos de Putnam-- deberíamos suponer que los criterios, sin excepción, detentados por cada comunidad deben conformarse a los dictámenes de la experiencia y a las reglas mínimas de coherencia entre creencias y de consistencia lógica.³²⁹ Y añaden: ¿Qué puede justificar la apelación a la experiencia, la coherencia y la consistencia lógica? La verdad es lo que finalmente justifica. Los criterios de justificación son indicativos de verdad. Pero entonces, en mi opinión, resulta que --aparte de la clara confesión de que lo que se supone que justifica interculturalmente es la verdad absoluta, ya presupuesta con anterioridad, y que se supone adicionalmente que está en poder de nuestra cultura y no de otras-- lo que se está pidiendo es que todas las comunidades acepten nuestros criterios. Eso es lo que vemos en la experiencia diaria. Partiendo de eso todo el razonamiento, y la “imagen diferente” de la justificación que pretenden dar esos pensadores resulta un sinsentido por ser totalmente ajena a lo que encontramos diariamente en la realidad de la confrontación de justificaciones. Las comunidades quieren conservar y aplicar sus criterios. Por otra parte, con

³²⁸ RORTY, RICHARD "On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz" 207-208.

³²⁹ V. el apartado 4.2.

las culturas que ya sean similares a la nuestra, como quizás están suponiendo que lo son todas, no tenemos problemas importantes de comunicación.

En oposición a quienes quieren tener acceso a una verdad de características especiales, Rorty deja muy claro que lo que él expone no es más que *su* opinión, lo que a él *le parece mejor* que hagamos, porque siempre, como pragmatista, va a indagar cómo lo que opina acaba en la acción. Y deja claro que *le parece* mejor lo que desde su cultura, formación y otras circunstancias propone. Exactamente lo mismo le sucede a la opinión de Putnam y a la de cualquier otro ser humano, aunque no lo reconozcan. Rorty también deja claro que su posición no es privilegiada --ni lo pretende, contra la insistencia de sus contradictores que sí buscan esa posición privilegiada--; que no es la del “ojo de Dios” (posición que no existe), sino que simplemente *es la suya*. Igualmente a como razona Rorty puede hacerlo cualquier relativista. (Las cursivas de este párrafo son mías.)

Como conclusión, creo, sin embargo, que el relativismo no se puede dejar a medio camino, como parece que a veces pretendió Rorty a pesar de los importantísimos avances que, a mi entender, supuso su pensamiento.³³⁰ Pienso que el relativismo está en la raíz de todo pensamiento humano porque el ser humano es relativo y contingente y no puede evitar serlo. En consecuencia, es ineludible que los resultados de las indagaciones, la verdad y los valores dependan --entre otras cosas-- de la cultura, y que nosotros pensemos, si lo pensamos, que los nuestros son mejores, porque son los nuestros, incluida esa autocrítica, si la hacemos. Ese es el “problema” --si se quiere pensar que es un problema-- que creo no tiene solución y que Rorty “resolverá” acogiendo a su etnocentrismo irónico y pensando que tiene motivos para creer que el tiempo le dará la razón, que el pensamiento europeo está en la dirección correcta, para nosotros, en la que están la verdad y la justicia relativas. Pero eso es lo mismo que pueden pensar quienes tienen opiniones contrarias, y tampoco Rorty puede salir del relativismo/etnocentrismo. Más adelante lo admite cuando dice que la respuesta que se puede dar a las preguntas sobre la verdad y los valores es obviamente circular pues siempre refiere a “nosotros”. En definitiva, parece positivo aceptar que todo lo que construya o piense el ser humano tendrá más sentido --relativo y contingente, por supuesto, para no dar pie al conocido y falaz argumento de la autorrefutación-- si tiene en cuenta el relativismo. Esto equivale simplemente, como dice Rorty, a aceptar la propia finitud cosa que, por evidente, debía ser fácil.

³³⁰ RORTY, RICHARD, "Pragmatism, Relativism and Irrationalism" en *Consequences of Pragmatism* 160-175.

La obra de Rorty consideramos, por tanto, que es una importante confirmación y desarrollo de las posiciones que defienden el relativismo epistemológico, aunque nunca quisiera aceptar la etiqueta “relativista”.³³¹ Rorty se adelanta así, con su enfoque lingüístico y cultural del relativismo, al auge que han tenido posiciones similares favorables al relativismo que han ido siendo publicadas en los últimos lustros.³³² Esas posiciones han venido a sumarse a las --en general, más radicales-- que siempre han mantenido la mayoría de los sociólogos del conocimiento científico, muy en particular --desde los años 60--- los promotores del “programa fuerte” de la Universidad de Edimburgo y quienes han seguido sus orientaciones.³³³

³³¹ Rorty muestra una vez más su preocupación al respecto al titular, en 1997, “What Do You Do When They Call You a ‘Relativist’?” su aportación al “Book Symposium” sobre el libro de Brandom --probablemente su discípulo más importante-- *Making it Explicit*.

³³² Entre otras contribuciones pueden destacarse las de Thomas Bennigson, Max Kölbel, Steven Hales, Mark Ressler y Kenneth Taylor, a pesar de la diversidad de sus intereses filosóficos de procedencia, de la diversidad de los desarrollos que han realizado, e incluso de la diversidad de sus conclusiones en cuanto a las características del relativismo.

³³³ V. p. ej.: BARNES, BARRY *Scientific Knowledge and Sociological Theory*; BLOOR, DAVID *Knowledge and Social Imagery*; BARNES, BARRY; BLOOR, DAVID Y HENRY, JOHN *Scientific Knowledge: a Sociological Analysis* y PICKERING, ANDREW *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics* y *The mangle of practice: time, agency, and science*.

CAPÍTULO 5.-EL RELATIVISMO Y LAS CIENCIAS MODERNAS

5.1 LA RELATIVIDAD DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

5.1.1. Importancia y características del conocimiento científico: continuidad y relatividad de ese conocimiento.

En cualquier trabajo sobre el conocimiento humano, considerado en cuanto a su contenido, entiendo que es especialmente importante analizar el conocimiento científico puesto que éste ha sido considerado, muy mayoritariamente, por lo menos en los dos últimos siglos de nuestra cultura, como el conocimiento que ha permitido aproximar más las creencias humanas a “La Verdad”. En este sentido el conocimiento científico ha ido sustituyendo, en el sentir general, a la religión mientras que ésta ha ido perdiendo de manera evidente, en lo ideológico y en lo institucional, el papel de poseedora y administradora de la verdad y, por tanto, la supremacía epistemológica y los privilegios adjuntos.³³⁴

Es muy interesante observar los detalles y evolución de esa especial relación --y entiendo que lucha por el poder entre sus representantes-- ciencias modernas-religión pero --por exceder la cuestión del ámbito de este trabajo-- solo mencionaremos aquí, a modo de ejemplo, que un filósofo de la ciencia tan destacado como Giere afirma lo siguiente:

La noción de una ley de la naturaleza no surgió de la propia práctica de la ciencia. En algún momento del siglo diecisiete fue importada al discurso sobre la ciencia desde la teología cristiana, tanto directamente como indirectamente a través

³³⁴ La realidad de esa sustitución es una valoración ampliamente compartida, cuando no abiertamente reivindicada, por numerosos filósofos. Desde el punto de vista de los favorables a la superioridad epistémica de “la ciencia” --con todas las consecuencias derivadas en otros muchos ámbitos sociales--, y a lo positivo de la sustitución, recordemos, en el ámbito filosófico, al positivismo inicial y a todos sus continuadores en los siglos XIX y XX. Desde el punto de vista contrario recordemos las reacciones defensivas de las religiones frente a las ciencias modernas. Por ejemplo, la Iglesia Católica no levantó la prohibición de los libros que enseñasen o defendiesen que la Tierra gira alrededor del Sol hasta 1822. Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia puede verse como una exposición interesante relacionada con esa cuestión la de LELAS, SRDJAN *Science and modernity. Toward an Integral Theory of Science*.

de las matemáticas. Originalmente, las leyes de la naturaleza fueron entendidas como las leyes de Dios para la naturaleza.³³⁵

Así pues, las ciencias empíricas nacieron con un carácter de “ciencia divina”, por utilizar la terminología de Lelas (V. nota 334), cuyas concreciones había que ir desvelando para obtener un conocimiento cierto.

La lógica de ese desplazamiento ideológico, más o menos consciente, era muy potente porque se fundamentaba en el realismo científico. Éste, a su vez, se consideraba, en todo el pensamiento dominante, un dogma inamovible. Las excepciones --Mach, Duhem, Poincaré, etc.-- ocuparon una posición marginal en nuestra cultura. Ese realismo consistía, y consiste, en el supuesto acceso del ser humano, a través de la ciencia, a una realidad externa inmutable que se manifestaba en las supuestas leyes de la naturaleza y cuyo conocimiento proporcionaba el Absoluto sobre el que construir sólidamente todo lo mejor de lo humano. Como ha dicho Giere: “Se daba por supuesto que los científicos estaban descubriendo los funcionamientos internos objetivamente reales de la naturaleza”.³³⁶ A ese realismo se sumaban, como argumentación adicional de la hegemonía de la ciencia, al mismo tiempo que la reforzaban, los indudables, innumerables y continuados éxitos prácticos basados en las ciencias modernas. Ese reforzamiento ha sido incluso considerado, desde distintos puntos de vista, como peligroso. Rorty, por ejemplo, afirma que las ciencias modernas tienen un aspecto amenazador por ser el discurso normal que aspira a ser el único discurso, aunque confía, para evitarlo, en las virtudes de la conversación libre.³³⁷ Es decir, confía, como antídoto, en las virtudes de su tema favorito, la política auténticamente democrática.

Sin embargo, desde comienzos del S. XX, desde la revolución científica einsteiniana, esa posición de autosatisfacción de las ciencias modernas había sido puesta en cuestión internamente, no ya por opiniones de unos u otros sino por los propios hechos de esas ciencias. Efectivamente, la mecánica de la teoría de la relatividad desmontaba la de Newton mostrando que la supuesta verdad científica no era segura y podía ser cuestionada antes o después. A continuación, la mecánica cuántica ahondó en esa situación poniendo en cuestión

³³⁵ GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* 70: “The notion of a law of nature did not arise out of the practice of science itself. Sometime in the seventeenth century, it was imported into the discourse about science from Christian theology, both directly, and indirectly through mathematics. Originally, laws of nature were understood as God’s laws for nature.”

³³⁶ Ibid. 1: “It was taken for granted that scientists were discovering the objectively real inner workings of nature.”

³³⁷ RORTY, RICHARD *Philosophy and the Mirror of Nature* 386-389.

todos los fundamentos de la Física precedente y sus posiciones fueron imponiéndose --aunque le pesara al propio Einstein-- y sus predicciones cumpliéndose hasta hoy. Pero todo ello tardó más de medio siglo en reconocerse por la filosofía de la ciencia. Sólo con las obras de Hanson, Toulmin y, sobre todo, Kuhn --aunque había habido ya sugerencias en el mismo sentido dentro del empirismo lógico--³³⁸ empezó a quedar claro, y fue siendo progresivamente aceptado por más y más filósofos, que las verdades de la ciencia podían, por lo menos, ser contingentes y caducables. Así Horwich pudo, ya en 1993, y escribiendo desde la “línea principal” de la filosofía de la ciencia, incluir entre las ideas claramente puestas en cuestión por la crítica de Kuhn la de la existencia de una verdad absoluta y la de la progresiva aproximación a la verdad (que, evidentemente, está considerando que, de existir, estarían en el ámbito de las ciencias).³³⁹

Se llegó así a una situación en que se puede considerar al conocimiento científico -- y así comenzaron a hacerlo buena parte de la Filosofía de la Ciencia y, más unánimemente, la Sociología del Conocimiento Científico-- un sistema de creencias similar a los demás, sin diferencia esencial en su método respecto al conocimiento cotidiano.³⁴⁰ Esa idea, ampliamente compartida, de que las ciencias modernas son una continuación razonable del conocimiento cotidiano tiene un fundamento muy sólido, a saber, que tanto en el sentido común como en las ciencias modernas es fundamental, y objetivo prioritario, predecir las entradas sensoriales que podemos esperar. (No obstante, lo que entiendo, personalmente, que sí es diferente entre esos dos ámbitos de conocimiento se trata en el apartado que sigue, el 5.2). En palabras de Del Castillo, con referencia a Peirce: “Hay una conexión interna entre la estructura comportamental natural del hombre y la ciencia experimental”.³⁴¹ Por todo lo anterior, puede pensarse, en principio, que el conocimiento científico resultará estar afectado por la misma relativización que todo el resto del conocimiento, de la que venimos tratando en

³³⁸ V. p. ej. EARMAN, JOHN “Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Methodology”.

³³⁹ HORWICH, PAUL “Introduction” 2-3 en HORWICH, PAUL (Ed.) *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*.

³⁴⁰ Recuérdese la opinión de un científico tan significativo como el propio Einstein quien escribió, por ejemplo, lo siguiente: “Toda la ciencia no es más que un perfeccionamiento del pensamiento cotidiano” (“The whole of science is nothing more than a refinement of everyday thinking” (“Physics and Reality” (1936)(Citado en FINE, ARTHUR “The Viewpoint of No One in Particular” 115). En la misma línea un filósofo de la ciencia también altamente significativo, Popper, cuando dice que va a describir el método de la ciencia, afirma que ese método tiene tres pasos: tropezar con un problema, intentar resolverlo y aprender de los errores (“The myth of the framework” 101 y 159). Es decir, lo caracteriza como equivalente al método absolutamente general de cualquier indagación, cotidiana o no. Por tanto, no es extraño que Quine proclamara esa continuidad entre conocimiento cotidiano y científico (“La ciencia es continuación del sentido común [...]”) “Two Dogmas of Empiricism” 61: “Science is continuation of common sense [...]”.

³⁴¹ DEL CASTILLO, RAMÓN *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía* 480 y, con referencia a Wittgenstein, 495-499.

este trabajo. A confirmarlo y precisarlo dedicaremos el resto del presente apartado.

Ya en el punto 1.3.3, a propósito de la relación entre el relativismo y el pragmatismo, hemos hecho énfasis en la importancia de clarificar el uso que se hace del concepto “ciencia”, en cómo y por qué usaremos nosotros “ciencias”, así como en la prioridad que hay que dar en el análisis de las ciencias a su consideración como prácticas. Por tanto, no repetiremos aquí la argumentación al respecto.

5.1.2 Los mecanismos que causan la relatividad de los resultados de las investigaciones en las ciencias empíricas. Las estructuras o variables que condicionan el conocimiento científico. Los problemas de la inducción.

Hemos visto a lo largo de este trabajo, especialmente en los puntos 1.2.3 y 3.2.1 que la relatividad de todas las creencias surge a partir de la acción de variables de orígenes muy diversos. Naturalmente esto es extensivo a las creencias que componen el conocimiento científico, por lo que esa dependencia de variables diversas ya nos señalaba como muy probable la relatividad del conocimiento científico --en especial después de aceptar su continuidad con el conocimiento cotidiano. Pero, además, existen mecanismos que actúan con especial relevancia en los procesos de investigación científica facilitando las condiciones para la actuación de algunas de esas variables sobre las creencias que van constituyendo ese conocimiento. La acción de esas variables anula lo que tradicionalmente se ha conocido como garantías de objetividad o garantías de verdad. Por tanto, podemos, en ese sentido, afirmar que si se confirma esa anulación, esos mecanismos serán causa de la relatividad de las investigaciones científicas.

Entendemos que esos mecanismos, especialmente relevantes para la relatividad de la investigación científica, son los que podemos agrupar bajo las denominaciones de “carga teórica de las observaciones” y de “subdeterminación de las teorías”. Trataremos de ellos respectivamente en los dos puntos siguientes, 5.1.3 y 5.1.4. Adicionalmente a esos mecanismos causales, analizaremos --en los puntos 5.1.5 y 5.1.6-- dos líneas de razonamiento que podemos considerar son fundamentalmente comprobaciones de la existencia de esa relatividad del conocimiento científico: primero, lo que suele conocerse como “metainducción pesimista”, que deriva de los estudios de la historia de las ciencias modernas

y, segundo, la “inconmensurabilidad de las teorías” consecuencia del relativismo conceptual -ya analizado éste en el punto 3.3.2.

En cuanto a la carga teórica de las observaciones hay que partir de que la base de las ciencias es la observación. Pero, como analizamos en el punto siguiente, 5.1.3, no hay observación que esté libre de carga conceptual, carga teórica, en parte “ab initio”, en parte “a posteriori”, por el uso --en teorías preexistentes o en teorías desarrolladas posteriormente (la carga teórica no es estática)-- de los términos que se han utilizado para describir la observación. Esa carga teórica es relativa a las teorías que la producen, que son relativas a su vez, cómo mínimo, a la persona y la cultura que las crean. Por tanto, la observación es dependiente de, relativa a, variables de los grupos y personas involucrados. Se sigue que, al ser relativa la observación, base del conocimiento científico, el conocimiento científico resulta ser relativo.

Adicionalmente, lo que se pretende en la investigación científica es hacer inducciones a partir de las observaciones. Pero los problemas que se detectan en el razonamiento inductivo resultan ser también un origen claro de la relativización del conocimiento científico. En efecto, ha habido un reconocimiento generalizado de las carencias de la inducción en la generación de conocimiento apodíctico. Sin retroceder hasta Popper, vemos que Putnam analiza la cuestión a partir del trabajo, fundamental al respecto, de Goodman y llega a la conclusión de que no hay solución al respecto completamente satisfactoria.³⁴² Más radical en sus conclusiones es Van Fraassen ya que afirma que ni siquiera existe una teoría de la lógica inductiva, que los intentos realizados para construirla “[...] siempre han caído en la incoherencia o chocado con contraejemplos hilarantes.”, y que “Por tanto, ya no hay ninguna buena razón para decir que *debe haber* una lógica de la inducción aunque todavía no la hayamos formulado.” (Cursivas del original). En consecuencia, Van Fraassen plantea una posición rotunda: “[...] defiendo que no hay método inductivo o lógica inductiva [...]”.³⁴³

En definitiva, creo que, efectivamente, a pesar de los numerosos intentos que se han hecho para encontrar una solución satisfactoria sobre la seguridad de la generación inductiva

³⁴² V. p. ej. PUTNAM, HILARY “The Diversity of the Sciences” 464-465 y GOODMAN, NELSON *Fact, Fiction and Forecast* 59-83.

³⁴³ V. p. ej. VAN FRAASSEN, BAS “Empiricism in the Philosophy of Science” 276-281 y 295-296. “[...] I maintain that there is no inductive method or inductive logic [...]” (279), “[...] no one has ever written its principles. Attempts to do so have always landed in incoherence or fallen afoul of hilarious counterexamples.” (295), “So there is no longer any good reason to say that *there must be* a logic of induction, even if we have not yet formulated it.” (296).

de conocimiento, puede decirse que tanto la inducción, como la explicación (que al final tiene que recurrir a la inducción), como directamente la Inferencia a la Mejor Explicación, o IBE, proceden dando al final un salto por mera fe, en terminología de Van Fraassen, es decir, adoptan una decisión sobre lo que es conocimiento sin razones claramente expresables. Además, el carácter básico de la situación se evidencia al encontrarla tanto en el conocimiento cotidiano como en el científico.

Por tanto, la carencia de una lógica inductiva apodíctica en la obtención de conclusiones sobre las observaciones, lo que equivale a decir sobre el conocimiento empírico, deja el camino abierto a la dependencia de todo tipo de variables lo que, como hemos visto en el apartado 3.2, es la característica fundamental de la relativización de las creencias.

5.1.3 La observación y su “carga teórica”

Las ciencias empíricas, como hemos comentado más arriba, se basan en las observaciones. En el apartado siguiente, 5.2, analizamos los procesos con los que la práctica científica construye el conocimiento a partir de dichas observaciones. Aquí vamos a analizar directamente las posibles dependencias que tiene el contenido que surge de esa observación. En cualquier caso, dada la poca precisión con la que se utiliza el concepto “observación”, consideramos que es necesario antes, como mínimo, resaltar la importante diferencia existente entre lo que llamaré “observaciones simples” --las que nos proporciona directa y concretamente una entrada sensorial y consideramos el fundamento de todo lo demás-- y las observaciones más complejas, que habitualmente incluyen diversas observaciones simples, uso de instrumentos, intervenciones intermedias, etc. --y que, más propiamente, llamaremos “experimentos” en los casos más complejos.

Entenderemos como observación, por tanto, la incorporación a la mente de cualquier entrada sensorial, o combinación de las mismas, y prestaremos especial atención a las observaciones más simples. Habrá que comenzar por analizar esas observaciones/percepciones simples antes de pasar a las observaciones complejas. Sin embargo, la observación, por simple que sea, será un proceso, una actividad más o menos voluntaria de un sujeto, y tendrá un contenido. Dado que el término se utiliza para la actividad y para el contenido será necesario señalar en cada caso de qué aspecto se trata.

Además, procuraré restringir el uso del término “percepción” que consideraré completamente sinónimo de “observación”. Considero que este último tiene las ventajas, a los efectos de este trabajo, de una mayor relación con el papel activo del sujeto y de una mayor tradición de uso en el entorno científico. Entiendo queda claro que, en todo caso, una observación simple es una percepción, una entrada sensorial, a través de nuestros sentidos, ayudados o no por artefactos.

De acuerdo con la mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos que han estudiado la cuestión, toda observación humana requiere una interpretación /estructuración /organización de la entrada sensorial origen de la misma.³⁴⁴ Actualmente entendemos que dicha entrada es simplemente una estimulación neurofisiológica que llega al cerebro y, llamamos, en el análisis del proceso de observación, conceptualización a la adaptación e interpretación que se hace de dicha entrada para establecer en la mente a lo que se experimenta utilizando conceptos y en relación con otros de ellos.

Sabemos por la psicología y la antropología que, al observar, siempre delimitamos objetos, identificamos sustancias, interpretamos, etc. Además, es importante tener en cuenta que esa interpretación ni siempre es un proceso explícito, ni siempre es consciente, ni presupone que dispongamos de una expresión lingüística para la misma. En cualquier caso, son conclusiones importantes tanto que lo que captamos no está determinado de forma unívoca por la realidad externa como que hay conceptos interpretadores culturalmente específicos. Ejemplos muy claros de esas interpretaciones los tenemos, entre otros, en los estudios realizados sobre la observación de la relación entre dos objetos uno de los cuales se introduce en el otro, sobre la conceptualización de las relaciones espaciales, o sobre el análisis, muy discutido, de las identificaciones de los colores pues sabemos que hay una amplia dispersión --que oscila, para toda la gama del espectro visual, entre dos y alrededor de once --en el número de nombres de que disponen los distintos idiomas para identificarlos.³⁴⁵

Por lo tanto, podemos decir que toda observación, una vez incorporada a la mente del sujeto, está organizada conceptualmente, o cargada teóricamente, porque esa “organización conceptual” es consecuencia de las teorías que, consciente o inconscientemente, el sujeto

³⁴⁴ Como muestra indicamos cuatro de dichos filósofos en orden creciente de proximidad cronológica a nosotros: KANT, IMMANUEL *Kr. r. V.* B 146-148; LEWIS, CLARENCE *Mind and the world order. Outline of a theory of knowledge* 29-33, 48-50, 53-54 et al.; QUINE, WILLARD *The Roots of Reference* 4, 16-18; RADDY, HANS, *The World Observed/The World Conceived* 19-32, 57-58, 77-90 et al.

³⁴⁵ GENTNER, DEDRE Y GOLDIN-MEADOW, SUSAN “Whither Whorf” 6-9 et al.

acepta --por ejemplo, las que establecen categorías en las cuales están clasificados los conceptos que ha utilizado en la conceptualización de lo observado. Es importante señalar que, a estos efectos, entendemos por “teoría” su acepción más amplia, es decir, no sólo teorías científicas formalizadas sino también las creencias básicas de cada cultura. Creencias, por ejemplo, acerca del funcionamiento del sujeto humano y su relación con su entorno, y otras creencias ligadas a la vida cotidiana o a la organización de cada cultura o subcultura que comparte el sujeto. Así mismo, son “teorías” las creencias que constituyen la base del conocimiento desarrollado en un área científica concreta. La razón de considerarlas unificadamente para simplificar es que todas ellas influyen en el procesamiento de las entradas sensoriales y, a efectos de lo que tratamos en este apartado, no existe un criterio sustantivo diferenciador entre ellas. Todas son creencias o conjuntos de creencias presentes en la mente del sujeto, consciente o inconscientemente.

Así, a partir de la finalización de las etapas iniciales de conformación del cerebro --de establecimiento de redes neuronales-- todo ser humano tiene ya “teorías”/“hipótesis” que, a su vez, se apoyan en otras teorías más básicas, sobre el sujeto humano, su entorno, sus interacciones, etc. Todas ellas vienen dadas por nuestras experiencias tempranas y están ligadas a nuestro lenguaje, nuestra cultura, etc., seamos o no conscientes de ello. Entiendo que estas teorías entran en juego en todas nuestras observaciones y, por tanto, en la construcción de todas las teorías científicas y en su enunciación. Creo, en consecuencia, que es ineludible admitir que hay teorías básicas presentes en toda observación, consciente o inconscientemente, explícita o implícitamente, o, por lo menos, teorías presupuestas y que se pueden presentar bajo la forma de supuestos básicos indiscutibles ligados a una cultura o subcultura. Esto es así porque nos referimos siempre a la “observación expresada”, en el pensamiento o lingüísticamente, que será observación nuestra que intentamos formular u observación realizada por otra u otras mentes y que, por tanto, sólo podemos conocer a través de la comunicación al respecto, es decir, a través de productos culturales, principalmente del lenguaje.

Por tanto, puesto que no se puede hacer una descripción que sea independiente de quien la hace, el hecho de que el objeto de la observación sea independiente de mí me es indiferente, a estos efectos, pues esta independencia no deja de ser una suposición sin consecuencias. La independencia de la realidad externa observada sólo sería una deducción fundamentada si se diese el caso de que las cualidades percibidas en el objeto por los sentidos fueran siempre iguales para todo sujeto y todo momento. Pero hay diversas, y muy buenas,

razones --entre ellas numerosos experimentos psicológicos-- para creer en la relatividad al perceptor de lo observado, de lo “dado”. Lo observado que el sujeto puede comunicar va a depender de las particularidades del sujeto, en concreto --entre otras cosas-- de la carga teórica relevante de que disponga. Además, muy especialmente, lo observado puede depender de la interpretación conceptual ya que la captación de lo dado es conceptual desde el principio. A partir de haberse producido la entrada sensorial en la mente, el concepto está en la propia observación en cuanto ésta deja de ser impulso nervioso de entrada y pasa a ser configuración de activación neuronal en el cerebro.³⁴⁶

Expresándolo de otra forma, es indudable que lo que cada uno percibe depende de lo que sabe y eso es sensible a la ocasión, al contexto. Al pensar de forma que es dependiente de la ocasión siempre se está recurriendo a las capacidades conceptuales presentes. No parece comprensible que se pueda observar "algo" si no se puede hacer algún tipo de conceptualización de ese algo. En definitiva, lo que entra a la mente tiene que recibir alguna "forma" que lo clasifica o identifica, ya sea mínimamente o con todo detalle, y eso es conceptualizarlo o, dicho de otra manera, darle un lugar en la estructura de nuestros contenidos mentales. Puesto que pensamos en términos de fenómenos dependientes de nuestro contexto interno y externo, presente y pasado, no podemos escapar de lo relativo y alcanzar la objetividad, es decir, la supuesta dependencia del contenido observacional exclusivamente del objeto.³⁴⁷ Queda abierta la cuestión de la uniformización que imponen los grupos culturales y que, en las ciencias modernas, se manifiesta por la repetición de la comprobación de las predicciones tal como analizamos en el apartado siguiente, 5.2.

Por tanto, se concluye que hay que admitir que, entre los factores condicionantes o relativizantes, introducidos en cualquier observación por el observador y ligados, en el primer nivel de análisis, a su individualidad, posiblemente el más importante --sobre todo con vistas a referirnos a la investigación científica-- es el que constituyen las creencias/hipótesis/teorías previas que tiene, es decir, la parte relevante de los conocimientos que el observador adquirió

³⁴⁶ La explicación detallada de por qué tanto los conceptos preexistentes en la mente como los resultantes de una entrada sensorial pueden considerarse que se presentan como “configuraciones de activación neuronal” se corresponde con los resultados de los avances realizados por la neurociencia durante las últimas décadas en el análisis de imágenes de la actividad cerebral. Detallar esas investigaciones nos alejaría demasiado del ámbito de este trabajo. No obstante puede consultarse como introducción el ya clásico GAZZANIGA, MICHAEL; IVRY, RICHARD Y MANGUN, GEORGE *Cognitive neuroscience: the biology of the mind*. En cualquier caso, si no se desea aceptar esa idea explicativa de los conceptos puede sustituirse en este trabajo cada vez que se utilice la expresión “configuración de activación neuronal” por la expresión, más general y metafórica, “imagen cerebral”.

³⁴⁷ Hemos desarrollado nuestro punto de vista sobre la objetividad en los puntos 4.3.2, 3.1.2 y 4.2.2.

previamente a la observación simple a la que nos referimos. Hay veces en que sabemos que tenemos esos conocimientos, incluso podemos considerar positiva su influencia, y otras veces no somos conscientes de ello.

Se aprecia una tendencia general en la Filosofía de la Ciencia más reciente a aceptar todo lo anterior. Por no referirnos a autores más alejados en el tiempo podemos indicar, como ejemplo, que Van Fraassen afirma:

Todo nuestro lenguaje está completamente contaminado de teoría. [...] La manera en que hablamos --y en la que hablan los científicos-- se basa en imágenes proporcionadas por teorías previamente aceptadas. Esto es verdad también, como ya señaló Duhem, respecto a los informes de experimentos. [...] Pero, ¿significa eso que debamos ser realistas científicos? Seguramente tenemos más tolerancia hacia la ambigüedad que eso. El hecho de que dejemos que nuestro lenguaje se guíe, en algún momento, por una imagen dada no muestra cuánto creemos acerca de esa imagen. Cuando hablamos del sol elevándose por la mañana y poniéndose por la noche somos guiados por una imagen que hoy día está explícitamente desautorizada.³⁴⁸

Y, por su parte, Giere dice:

En todos los casos, la respuesta de un detector concreto, incluido un ser humano, es función de *ambas cosas*, de las características del concreto espectro electromagnético con el que se ha encontrado y de las características del detector. Cada detector contempla el mundo electromagnético desde su propio *punto de vista*. Toda observación está en este sentido ligada al punto de vista. [...] La observación está así siempre mediada. Sin embargo, no por una representación sino por el aparato perceptivo del observador. O, como yo lo resumiría, un observador, sea un humano o un instrumento, puede interactuar con un objeto solamente desde el punto de vista concreto del propio observador.” (Cursivas del original)³⁴⁹

³⁴⁸ VAN FRAASSEN, BAS *The Scientific Image* 14: “All our language is thoroughly theory-infected. [...] The way we talk, and scientists talk, is guided by the pictures provided by previously accepted theories. This is true also, as Duhem already emphasized, of experimental reports. [...] But does this mean that we must be scientific realists? We surely have more tolerance of ambiguity than that. The fact that we let our language be guided by a given picture, at some point, does not show how much we believe about that picture. When we speak of the sun coming up in the morning and setting at night, we are guided by a picture now explicitly disavowed.”

³⁴⁹ GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* 48 y 48 n. 7: “In all cases, the response of any particular detector, including a human, is a function of *both* the character of the particular electromagnetic spectrum encountered and the character of the detector. Each detector views the electromagnetic world from its own *perspective*. Every observation is perspectival (Continúa en pág. siguiente)

Vemos que Van Fraassen recalca que el lenguaje científico está cargado de teorías -- como todo el lenguaje-- y, por tanto, lo está la observación científica. Vemos también que Giere lo que dice de sus ejemplos tomados de la observación de ondas electromagnéticas --la percepción de los colores, la observación del firmamento y la del cerebro humano-- lo extiende a continuación a cualquier clase de observación.

En este contexto, es especialmente significativo detectar y analizar cómo cada teoría selecciona los hechos que le interesan y que, además, dado que cada una puede haber partido de teorías más básicas totalmente diferentes, puede presentar diferentes "hechos" como los existentes o los más relevantes. En este caso, ¿cómo "sabe" el científico concreto cuáles son los "hechos" a considerar? Lo sabe porque su comunidad ya le ha dicho --a través de su formación, de las teorías básicas que le ha inculcado, etc.-- cuál es la concepción del mundo "correcta" y las creencias y teorías de las que hay que partir.

Como posible necesidad de precisión creo que, en el ámbito que estamos considerando prioritariamente en este apartado, el ámbito de la ciencia, la dependencia de las observaciones respecto de las hipótesis o teorías previas puede ser objeto de una matización interesante. Entiendo que podría diferenciarse entre dos casos. Por un lado, la dependencia de las observaciones de la "carga teórica", de la que venimos hablando prioritariamente, que podría ser una influencia más general y básica, como la que pueden tener conceptos generales o supuestos generales de la cultura, lo que a veces se llama "creencias base", o incluso una pre-estructura de categorías teóricas. Por otro lado, la "dependencia teórica" que podría referirse a la influencia más directa y evidente derivada de hipótesis específicamente correspondientes a una o más teorías que estén relacionadas con la observación de que se trate y con cada grupo de investigadores que genera conocimiento científico. Esta segunda dependencia se considera, por la mayoría de autores, especialmente preocupante porque puede sesgar las comprobaciones empíricas a favor de las teorías que se prueban. En cuanto a la primera, hay que hacer notar que esos supuestos generales o creencias base son, a su vez, dependientes de una serie de factores o variables, es decir, son relativos. Por ejemplo, los resultados de las investigaciones sobre niveles de inteligencia en distintos grupos sociales en los EE. UU. han estado condicionados por los prejuicios --"teorías base"-- de la población mayoritaria, de origen europeo, sobre los afroamericanos. Se han producido sesgos derivados

in this sense. [...] Observation is thus always mediated; not, however, by a representation, but by the perceptual apparatus of the observer. Or, as I would sum it up, an observer, whether a human or an instrument, can interact with an object only from the observer's own particular perspective."

de una “carga teórica”. Es el conocido caso de la profecía autocumplidora. Pero, además, se ha producido otro sesgo que ha reforzado el anterior debido a la “dependencia teórica” generada por las hipótesis que consideraban adecuados los ítems de los tests de medición aunque estaban, la mayoría, basados en la forma de vida y necesidades de la mayoría de la población de origen anglosajón. Así se producía una dependencia teórica adicional que influía en la interpretación de los resultados de las observaciones y, en consecuencia, en las teorías que se producían al respecto. Vemos que, efectivamente, se producía una influencia de la “carga teórica” y otra de la “dependencia teórica”.

Como confirmación adicional recordaremos que Quine consideraba que toda la evidencia que hay para el conocimiento en general y, en particular, para las ciencias es evidencia sensorial.³⁵⁰ Según Quine, se hace entonces imprescindible analizar cómo recogemos y almacenamos esa evidencia y, por tanto, la fuente de la que surge, que son los enunciados de observación. Lo que deseamos de esos enunciados es que estén en directa proximidad causal con los receptores sensoriales y máximamente condicionados por la estimulación sensorial concurrente en lugar de por información colateral almacenada.³⁵¹ Queremos que nuestro asentimiento a esos enunciados dependa solamente de la observación sensorial presente en ese momento. Pero resulta que no es posible prescindir de la estructura conceptual previa, como se ve en el mero hecho de que estamos manejando un lenguaje previamente aprendido. Resumiendo: cualquier enunciado de observación requiere que se cumplan otros muchos de carácter teórico. La mayoría de ellos no se plantean abiertamente sino que están implícitos, incluso en las observaciones más simples. Lo teórico es previo a la observación y tiene siempre carácter holista.

Para Quine, en la versión madura de su doctrina, en la misma línea de lo dicho más arriba, no hay conocimiento que sea dado de manera extrateórica, es decir, no podemos saber de nuestros estímulos independientemente de alguna teoría. Por tanto, no se puede pensar que sean más reales los estímulos, las observaciones, que el resto de entidades presupuestas por el resto de nuestra teoría. Quine acepta --como ya hemos señalado en el apartado 4.1-- que podemos rechazar la afirmación de cosas que habíamos sido llevados a aceptar por las influencias de nuestros presupuestos y teorías previas. Podemos darnos cuenta de que sería

³⁵⁰ QUINE, W. *Ontological Relativity and Other Essays* 75.

³⁵¹ Para Quine, y a mí me parece opinión acertada, las relaciones causales entre la estimulación observacional y los enunciados han quedado establecidas en los procesos de aprendizaje del lenguaje, primero en un nivel básico y posteriormente se han ido incorporando progresivas complicaciones.

mejor descartar ciertas entidades que anteriormente aceptamos (esto es cierto tanto en el conocimiento cotidiano --brujas, demonios, etcétera-- como en el científico --calórico, espacio independiente del tiempo, etcétera). Lo que Quine no dice es que ese cambio en las creencias depende de circunstancias concretas de la vida de cada ser humano y de cada cultura. Por lo tanto, ese conocimiento de entidades en las que creemos es relativo --dependiente de variables que no podemos precisar-- e independiente de que esas entidades tengan más o menos, o ninguna, existencia en lo que se entiende por "realidad". Por tanto, el relativismo del conocimiento, del general o cotidiano y del científico, es ineludible.

Es posible manifestar preferencia por una u otra carga teórica, sea consciente o inconsciente, previa a la investigación científica y que influirá sobre ella. Incluso puede hacerse, o intentarse, la preselección de esa carga en función de los intereses que se tienen y/o de los objetivos pretendidos. Un buen ejemplo son las epistemologías desarrolladas desde posiciones feministas, identificadas a veces como "epistemologías del punto de vista". En esa línea, Harding afirma que el punto de vista desde las vidas marginadas puede llevar a una explicación más objetiva de los cambios científicos y que comenzar desde las vidas de los "perdedores" puede expandir sistemáticamente nuestro conocimiento.³⁵²

Vemos que se trata, reconocido el relativismo de los resultados de la investigación científica, de inducir o imponer una orientación determinada en los presupuestos que influyen en dichos resultados. Plantean, por tanto, un reconocimiento, a veces explícito a veces más implícito, del carácter relativo del conocimiento científico, aunque se presente a la influencia de la participación de los "perdedores" en los grupos de investigación como un apoyo a la objetividad de dicho conocimiento. Pero que de esa selección de orientaciones previas, fundamentada en determinados valores, tenga que resultar "una explicación más objetiva", como dice expresamente Harding, creo que no se ha demostrado. Sí puede ser que la explicación resultante sea más conveniente para nuestros objetivos sociales y políticos. Pero eso es otra cosa y, desde luego, es lo más probable que suceda si los participantes en la investigación pertenecemos a los grupos que comparten esas posiciones y/o trabajamos a partir de sus conceptualizaciones e intereses. Sí parece claro que el conocimiento que llegaremos a tener será distinto del que obtendríamos a partir de otros presupuestos y será más relevante para esos "perdedores" por lo que preferiremos haber llegado a ese conocimiento --esas conclusiones-- en lugar de a otro. No se puede decir que nuestro

³⁵² HARDING, SANDRA *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies* 146-164.

conocimiento en este caso será mayor, pero sí que será mejor aunque, por supuesto, como en toda valoración, respecto a una escala de valores que es la nuestra y que nos permitirá predicciones y acciones consiguientes que preferimos a otras alternativas.³⁵³

En cualquier caso, entiendo que pasan a tener prioridad los objetivos sociales y políticos de tal modo que los objetivos científicos quedan sólo como instrumentales, es decir, se produce una variante más de la relativización del “conocimiento científico”. En este tipo de situaciones, frecuentes en las llamadas “ciencias sociales”, entiendo que el calificativo “científico” es más que discutible pues no se ve que pueda haber relación clara con predicciones que se cumplan repetitivamente, cuestión que tratamos en el apartado 5.2 siguiente.

Considero, como consecuencia de todo lo anterior, que la epistemología relativista es “lo único que hay”, también para las ciencias, nos guste o no, y que las epistemologías del punto de vista también son relativas. En efecto, que esas epistemologías permitan formular nuevas preguntas y expandir el conocimiento no evita que ese conocimiento adicional, las respuestas a las que se llega, sean dependientes de esas preguntas hechas, de quién las hace, de cómo y por qué las hace, y de variables ligadas a la sociedad que las genera y su momento histórico. Es decir, las respuestas, el conocimiento generado, son relativas al contexto (si queremos llamarle así), a las variables que influyen en ellas. Sigue habiendo relativismo, cuando partimos de esas vidas marginadas, le guste o no a Harding y, en general, a feministas y postcolonialistas. Los resultados que se obtengan seguirán teniendo sesgo, en el sentido propio de la palabra, aunque sea un sesgo que a ellas o a ellos (aunque no reconozcan su existencia), y a mí, nos parezca preferible a otros sesgos. Por otra parte, en ningún momento Harding argumenta cómo todo lo que dice respecto a esa orientación epistemológica, que se dirige principalmente a las llamadas “ciencias sociales”, afecta, o se extiende, o se adapta, a la investigación de la naturaleza.

Todo lo anterior claramente confirma que la observación científica es también relativa --al observador, a los instrumentos que utiliza, a las teorías que presuponen esos instrumentos o que él tiene en su mente, etc.-- y esto se ve aún más claramente si tenemos en cuenta que, en lo que suele llamarse punto de vista del observador, están todas las teorías previas de dicho observador, la estructura conceptual de la que parte --con todos sus contenidos relevantes,

³⁵³ La cuestión de la posibilidad o no de identificar conocimiento “mayor” o “mejor” es la del progreso del conocimiento científico y la tratamos en el apartado 5.3.

aunque no sea consciente de ello--, la estructura categorial, etcétera, en definitiva, lo que venimos denominando "carga teórica". Por tanto, si la observación, que es la base del conocimiento científico, es relativa, también lo es dicho conocimiento. La única salida será, como yo defiendo, afirmar que lo único seguro que nos dan las ciencias son predicciones de entradas sensoriales que se cumplen -- trataremos de ellas en el apartado siguiente-- que entiendo son lo más importante no ya para las ciencias sino también y siempre para cualquier ser vivo.

5.1.4.-La subdeterminación de las teorías por la evidencia empírica.

La otra cuestión fundamental en la confirmación y clarificación de la relatividad del conocimiento científico es la subdeterminación de las teorías, es decir, el análisis de la posibilidad de que existan teorías alternativas a las que defendemos o aceptamos por la evidencia de que disponemos y que sean también compatibles con esa evidencia. A este respecto, se han analizado los distintos tipos de relación --entre los datos y las teorías-- a los que puede hacer referencia el concepto de subdeterminación.³⁵⁴ Esa determinación que queda incompleta, no cerrada, o no exclusiva, y que puede, por tanto, existir también --a partir de la misma evidencia-- para otras teorías, hace referencia a una relación entre los datos y la teoría que puede considerarse que es de explicación, o de compatibilidad lógica, o de implicación de los datos, o de soporte por los datos o de diversas combinaciones entre esas posibilidades. Lo que está claro es que, desde un punto de vista estrictamente lógico, la subdeterminación existe siempre. En efecto, de unas aserciones particulares, que son los datos que nos han proporcionado las observaciones, no puede deducirse en estricta lógica una aserción general y la teoría o hipótesis incluirá por lo menos una, porque hará al menos una afirmación generalizadora. Por tanto, resulta que habrá compatibilidad de los datos que constituyen la evidencia con más de una teoría, y siempre entrarán en juego en la elección de teoría otros factores --lo que consideramos en el enfoque aquí defendido variables causales-- que no son la adecuación empírica o correspondencia con los datos, es decir, entrarán en juego variables ajenas a esos datos empíricos disponibles.

³⁵⁴ V. p. ej. OKASHA, SAMIR "The underdetermination of the theory by data and the "strong program" in the sociology of knowledge" y "The Explanation of Scientific Belief: reply to W. E. Jones".

Desde el punto de vista práctico, podemos observar que el problema puede tener al menos dos orígenes según lo liguemos a:

1. La posibilidad existente de desarrollar teorías diversas, o modelos diversos, que satisfacen a un mismo conjunto determinado de observaciones que constituyen su evidencia empírica. Es decir, la posibilidad de desarrollar distintos modelos, o sea, explicaciones diversas, que se ajusten suficientemente a la evidencia empírica disponible. Por lo tanto, la existencia o no de subdeterminación para la teoría explicativa elegida --teoría sustantiva en la cuestión de la que se trate--, se presenta como una cuestión empírica --al margen de ser, como hemos mencionado más arriba, de lógica estricta-- para la cuestión determinada por el conjunto de datos de los cuales disponemos o que obtenemos. Entiendo que la respuesta afirmativa a esa posibilidad está suficientemente comprobada empíricamente. En efecto, por ejemplo, a nivel de “grandes teorías”, por la situación que se dio entre los sistemas de Ptolomeo y Copérnico, las teorías de Lorentz más Fitzgerald y Einstein, etc. A nivel de los modelos o hipótesis más habituales cualquiera que, modestamente, ha querido hacer un modelo de algo ha podido constatar que podía pensar modelos completamente diferentes.

2. La posibilidad de tener respecto a los conjuntos de teorías e hipótesis auxiliares, que se supone que fundamentan una observación o experimento y lo hacen posible, es decir, que proporcionan unos datos y se justifican con ellos, diversas interpretaciones o explicaciones que razonan y justifican modificar una u otra teoría en el momento en que nos parezca necesario. Ello es equivalente --en virtud del holismo al respecto que ya señaló Duhem y ratificó Quine-- a que podemos elegir la teoría, principal o auxiliar, que, entre las preexistentes, explica una entrada sensorial nueva o explica que la entrada sensorial prevista no haya sido la obtenida.³⁵⁵ La posibilidad de elegir la teoría a modificar para explicar un cambio en el conjunto de los datos equivale a decir que la elección de ese conjunto de teorías está subdeterminada por el conjunto de datos de que disponemos en cada momento. Podría considerarse que en este caso estamos hablando de subdeterminación en lo negativo en el sentido de que queda sin determinar qué hipótesis o teoría es la que debe ser negada o modificada en caso de presentarse cualquier alteración en los datos empíricos.

³⁵⁵ V. p. ej. DUHEM, PIERRE *La Théorie Physique, son objet, sa structure* 278, 284-285 et alii y VINCENTI, WALTER Y BLOOR, DAVID "Boundaries, Contingencies and Rigor: Thoughts on Mathematics Prompted by a Case Study in Transonic Aerodynamics" 498 n. 14.

Otro aspecto importante de la subdeterminación de las teorías es la posibilidad de incluir en la misma la consideración de que, para explicar cualquier conjunto determinado de evidencia empírica, pueden existir alternativas teóricas que no hemos concebido. Este enfoque ha sido considerado prioritario y defendido detalladamente por Stanford quien afirma:

En efecto, sugiero que el registro histórico de la investigación científica proporciona poderosa evidencia de que la subdeterminación transitoria y repetitiva es nuestro problema epistémico real en la ciencia teórica más que una posibilidad especulativa. [...] hemos fracasado repetidamente en concebir todas las posibilidades teóricas alternativas no equivalentes empíricamente pero científicamente serias y bien confirmadas por la evidencia disponible para nosotros. [...] alternativas radicalmente diferentes tan bien confirmadas por la evidencia disponible previamente como aquellas que estábamos inclinados a aceptar basándonos en la fuerza de esa evidencia.³⁵⁶

Stanford cita en su apoyo nueve ejemplos importantes de la historia de las ciencias empíricas en los que la evidencia que se citaba en favor de las teorías que prevalecían en un momento determinado pasó a soportar otras teorías que las contradecían y que no habían sido concebidas previamente. La inducción que se realiza es posible aunque haya que tener en cuenta que cada teoría es confirmada por los datos o fenómenos tal como esa teoría los concibe. Y afirma también, más recientemente:

[...] no se ha hecho una demostración general convincente del supuesto de que existen rivales empíricamente equivalentes para todas o la mayor parte de las teorías científicas [...] Pero [...] nuestros esfuerzos para confirmar las teorías científicas [...] no están menos amenazados por [...] teorías que no son empíricamente equivalentes pero están igualmente (o al menos razonablemente) bien confirmadas por toda la evidencia que resulta que tenemos disponible en ese momento [...].³⁵⁷

³⁵⁶ STANFORD, PETER KYLE *Exceeding Our Grasp. Science, History and the Problem of Unconceived Alternatives* 18-19: "Indeed, I suggest that the historical record of scientific inquiry provides compelling evidence that recurrent, transient underdetermination is our actual epistemic predicament in theoretical science rather than a speculative possibility. [...] we have repeatedly failed to conceive of all the empirically inequivalent but scientifically serious alternative theoretical possibilities well confirmed by the evidence available to us. [...] radically distinct alternatives as well confirmed by the previously available evidence as those we were inclined to accept on the strength of that evidence."

³⁵⁷ STANFORD, PETER KYLE "Underdetermination of Scientific Theory" 3.3: "[...]. no convincing general case has been made for the presumption that there are empirically equivalent rivals to all or most scientific theories [...] But [...] our
(Continúa en pág. siguiente)

El apoyo a la idea de que hay subdeterminación es amplio y antiguo. También lo ha sido en el ámbito de la filosofía anglosajona. Ya Grover Maxwell afirmaba en 1970:

Por ejemplo, independientemente de cuanta evidencia pudiéramos acumular (mediante observación, experimentos etc.) siempre habrá un número indefinidamente grande de hipótesis mutuamente incompatibles cada una de las cuales, cuando se unen con las proposiciones que expresen el "conocimiento básico" adecuado, darán como consecuencias proposiciones que expresan toda la evidencia. Así, en cualquier punto de la búsqueda de conocimiento, existen numerosas hipótesis mutuamente incompatibles todas las cuales, parecería, están igualmente bien confirmadas hipotético-inferencialmente por la evidencia disponible. [...] hacemos naturalmente, a veces, lo que parecen ser selecciones con bastante éxito, entre hipótesis competidoras todas las cuales están igualadas en cuanto a la evidencia y la lógica, pero [...], por otra parte, hay, a menudo, desacuerdo, incluso en las ciencias más avanzadas que permanece igual mientras se acumula más y más evidencia experimental y eso puede abarcar décadas e incluso siglos. (Comillas del original).³⁵⁸³⁵⁹

Entre los autores de ese ámbito que han apoyado la existencia de subdeterminación de las teorías, Quine ocupa un lugar muy destacado por su amplia influencia en toda la filosofía analítica de la segunda mitad del Siglo XX. Llega a la afirmación de la existencia de subdeterminación en las ciencias partiendo de sus análisis sobre la subdeterminación de la traducción. La base es que los eventos del mundo, que para nosotros sólo existen como contruidos, están menos que determinados por las excitaciones de nuestros órganos sensoriales y que, por eso, los mismos enunciados de observación permiten construir a partir de ellos diversas explicaciones, es decir, diversas teorías que respeten esas observaciones. La

efforts to confirm scientific theories[...], are no less threatened by [...] theories which are not empirically equivalent but are equally (or at least reasonably) well confirmed by all the evidence we happen to have in hand at the moment [...]."

³⁵⁸ MAXWELL, GROVER "Theories, Perception, and Structural Realism" 9-10: "For example, no matter how much evidence we may accumulate (by observation, experiment, etc.), there will always be an indefinitely large number of mutually incompatible hypothesis each of which, when conjoined with propositions expressing appropriate 'background knowledge', will yield, as consequences, propositions expressing all of the evidence. Thus, at any point in the search for knowledge, there exist numerous mutually incompatible hypotheses all of which, it would seem, are equally well confirmed hypothetico-inferentially by the evidence at hand. [...] we do, of course, sometimes make what seems to be fairly successful selections among competing hypotheses all of which are on a par regarding evidence and logic but [...], on the other hand, there is often disagreement, even in the advanced sciences, that remains even as more and more experimental evidence is accumulated and that may span decades or even centuries."

³⁵⁹ Las diversas explicaciones que se contradicen respecto al origen de la Luna y las referentes a la extinción de los dinosaurios pueden citarse como ejemplos de teorías científicas competidoras sobre hechos de la naturaleza. Son teorías que han surgido de conjuntos compartidos de datos empíricos --de evidencia concreta compartida-- y que se han mantenido, y se mantienen, durante largo tiempo sin que haya decisión al respecto.

teoría del significado como dependiente de la verificación nos lleva inevitablemente a la subdeterminación puesto que reconocemos que el significado de un enunciado sobre el mundo se refiere a su evidencia sensorial y, por otra parte, que los enunciados teóricos sólo tienen su evidencia como parte de bloques más grandes de teoría. Por tanto, se sigue la subdeterminación de los enunciados teóricos. La evidencia disponible no determina unívocamente qué teoría, es decir, qué entidades teóricas y qué razonamientos, elige el investigador para explicar esas predicciones empíricas comprobadas.

En la línea opuesta, diversos autores --interesados en rebatir todo lo que se opusiera al "realismo científico"-- han negado la existencia global de la subdeterminación utilizando variados argumentos. Entiendo, sin embargo, que no han llegado a ser suficientemente convincentes. Indico brevemente algunos de los más relevantes:

Por ejemplo, Boyd comenta lo que se ha llamado "explicacionismo".³⁶⁰ La idea de que, adicionalmente a la experiencia empírica, en la elección entre teorías entran en juego explicaciones que tienen valor de evidencia científica incluso sobre los inobservables. Boyd se apoya en los filósofos que han hecho críticas a que se haya pretendido limitar la fundamentación de la justificación a las predicciones acertadas. Dichos filósofos consideran que la explicación es también un componente independiente de la metodología científica racional. Sin embargo, Boyd reconoce que las explicaciones científicas típicas proporcionan explicaciones de los mecanismos causales por los que surgen ciertos fenómeno, y evalúan el poder explicativo de la teoría, apoyándose en experimentos y observaciones concretas. Pero, además, acepta que, aun así, las explicaciones son altamente dependientes de teorías "de base" establecidas previamente, por lo que quedan desvalorizadas.

A mí entender, la respuesta fundamental al "explicacionismo" sería pedir contestación a las siguientes preguntas: ¿quién garantiza que la explicación no es completamente dependiente de las circunstancias, los intereses y las necesidades del que la crea? Boyd dice que la explicación puede ser confirmada por las observaciones, pero, ¿cómo es esa confirmación si no es mediante predicciones cuyo cumplimiento hay que observar? La justificación de una teoría por la propia teoría, por las explicaciones que da ¿no es circularidad del razonamiento? ¿No es la explicación, por su propio objetivo, siempre "ad hoc"? ¿Cómo va a servir de contraste confirmatorio algo que es pura y dura creación de quien

³⁶⁰ BOYD, ROBERT "Scientific Realism" 7-11.

crea la teoría y quiere confirmarla si sabemos que se duda, con razón, incluso de las propias observaciones directas? En definitiva, no se ve que por este camino se esté planteando una objeción seria a la subdeterminación de las teorías. Se está planteando ir, con la explicación, más allá del empirismo pero la explicación añade aún más subdeterminación, más relativismo.

En otra línea, Baghramian establece su crítica partiendo de las dificultades del constructivismo y afirmando, a partir de ellas, que de la subdeterminación de las teorías se seguiría la relativización de toda ontología y de todos los hechos.³⁶¹ Se seguiría, por tanto, la confirmación de su “construcción social”. Sin embargo, considero que es inevitable reconocer que a partir de unos hechos elementales, básicos, que son las entradas sensoriales simples, se hacen construcciones que dependen de circunstancias sociales, individuales, etc. y que se definen como “hechos”. La historia de la ciencia está llena de esas construcciones y de las rectificaciones y rechazos de lo que se suponía en momentos anteriores que eran hechos.

Dentro de una línea moderada de réplica a quienes niegan la subdeterminación Longino señala:

Nadie supone que la subdeterminación signifique que el juicio está libre de restricciones. Significa que las restricciones de los datos no son suficientes para forzar el juicio. La relevancia del hecho lógico de la subdeterminación no es, por tanto, que los científicos deban tomar, en la mayor parte de los casos, decisiones arbitrarias o venales, sino que los analistas de episodios concretos deben prestar atención a *cómo* se cubre la carencia lógica --por ejemplo, a qué supuestos se utilizan para otorgar relevancia evidencial a los datos.³⁶² (Cursivas del original)

Y añade también:

Tanto confirmar la relevancia evidencial de datos para una hipótesis como aceptar una hipótesis basándose en la evidencia requiere dependencia de supuestos base sustantivos y metodológicos. [...] En general, los supuestos de los que es permisible depender son función de un consenso de la comunidad científica, son

³⁶¹ BAGHRAMIAN, MARIA "Constructed Worlds, Contested Truths" 110-115, 117-118 et al.

³⁶² LONGINO, HELEN *The Fate of Knowledge* 63: "No one supposes that underdetermination means judgement is free of constraints. It means that the constraints of data are not sufficient to compel judgement. The relevance of the logical fact of underdetermination is, then, not that scientist must make, for the most part, arbitrary or venal decisions, but that analysts of particular episodes must attend to *how* the logical gap is bridged --for example, to what assumptions are used to confer evidential relevance to data."

aprendidos como parte del aprendizaje como científico de cada uno, y son, en gran parte, invisibles a los profesionales de la comunidad.³⁶³

Es decir, Longino destaca el enlace de la subdeterminación con los presupuestos que se utilizan para superarla, insistiendo al mismo tiempo en que la subdeterminación se presentará en grados diversos.

Las orientaciones generales más recientes en Filosofía de la Ciencia -- que me parecen más acertadas que las que prevalecían anteriormente-- aceptan también la existencia de subdeterminación. Es más, entienden que la polémica al respecto es innecesaria porque consideran la teoría como un elemento de las prácticas científicas mucho menos importante de lo que se había pensado. Así Cartwright, Shomar y Suárez afirman:

[...] Nuestra comprensión científica y su imagen del mundo están codificadas, tanto como en las teorías, en nuestros instrumentos, en nuestras técnicas matemáticas, en nuestros métodos de aproximación, en la forma de nuestros laboratorios y en la pauta de los desarrollos industriales. Mi afirmación es que esas porciones de comprensión no deberían ser vistas como afirmaciones sobre la realidad que deberían tener una expresión proposicional correcta que sea candidata a verdad o falsedad. Más bien deben ser vistas como herramientas adaptables en una caja de herramientas científica común. [...] La Física quiere representar el mundo pero no lo representa en sus teorías sino en sus modelos. [...] Para el punto de vista semántico las teorías son simplemente colecciones de modelos. [...] Las teorías están subdeterminadas por cualquier posible cantidad de datos disponibles acerca del mundo real. Por tanto, es cuestionable qué sentido puede darse a la afirmación de que una de ellas es verdadera del mundo mejor que otra. [...] para cualesquiera datos d , siempre habrá más de un conjunto de pares de teorías científicas y sus auxiliares $[T \text{ y } A]$ que "explican" los datos d . [...] Lo que quiero rechazar es la implicación $T + A \rightarrow d$. Las teorías y sus auxiliares no implican datos [...] Las representaciones de los

³⁶³ LONGINO, HELEN op. cit. 104. "Both ascertaining the evidential relevance of data to a hypothesis and accepting a hypothesis on the basis of evidence require reliance on substantive and methodological background assumptions. [...] In general the assumptions in which it is permissible to rely are a function of consensus among the scientific community, are part of one's apprenticeship as a scientist, and are largely invisible to practitioners within the community."

fenómenos deben ser construidas y la teoría es una de las muchas herramientas que utilizamos para la construcción. (Comillas y subrayado del original).³⁶⁴

Es decir, estas orientaciones que potencian el papel de los modelos --modelos que no pretenden ser representaciones exactas o verdaderas y menos exclusivas-- reafirman que hay subdeterminación.

Por su parte Harding afirma:

[...] las observaciones están cargadas de teoría, nuestras creencias forman una red tal que ningunas son, en principio, inmunes a la revisión, y las teorías permanecen indeterminadas por cualquier posible conjunto de evidencias sobre ellas. Hay siempre muchas hipótesis adicionales plausibles sobre cualquier estado de cosas que aún no han sido propuestas o han sido consideradas pero quizás rechazadas prematuramente. [...] En resumen, hay suficiente holgura en la agrupación de las creencias científicas para permitir a los valores e intereses sociales, a los recursos discursivos y a los modos de organizar la producción del conocimiento no sólo dejar sus huellas en los resultados de la investigación --en otro caso culturalmente neutrales-- sino construir con prioridad proyectos científicos.³⁶⁵

Pero va más allá y, en su interés por que haya influencia de su ideología feminista en los resultados de las investigaciones, considera que la subdeterminación puede ser positiva:

³⁶⁴ CARTWRIGHT, NANCY; SHOMAR, TOWFIC Y SUÁREZ, MAURICIO "The toolbox of science. Tools for the Building of Models with a Superconductivity Example" 138-140: "Our scientific understanding and its corresponding image of the world is encoded as much, in our instruments, our mathematical techniques, our methods of approximation, the shape of our laboratories, and the pattern of industrial developments as in our scientific theories. My claim is that these bits of understanding so encoded should not be viewed as claims about the nature and structure of reality which ought to have a proper propositional expression that is a candidate for truth or falsehood. Rather they should be viewed as adaptable tools in a common scientific tool box. [...] Physics does aim to represent the world, but it represents it not in its theories but in its models. [...] On the semantic view, theories are just collections of models. [...] Theories are underdetermined by any possible amount of data about the real world. Hence it becomes questionable what sense can be made for claiming that one rather than another of them is true of the world [...] for any data *d* there will always be a number of alternative contradictory pairs of scientific theories and auxiliaries [*T*, *A*] that 'account for' *d*. [...] It is the implication in *T+A->d* that I want to challenge. Theories and auxiliaries do not imply data [...] Representations of phenomena must be constructed and theory is one of the many tools we use for the construction." (Comillas y subrayado del original).

³⁶⁵ HARDING, SANDRA *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies* 126: "[...] observations are theory laden; our beliefs form a network such that none are In principle immune from revision; and theories remain underdetermined by any possible collection of evidence for them. There are always many additional possibly plausible hypotheses about any state of affairs that have not yet been proposed, or have been considered but perhaps prematurely dismissed [...] In short, there is enough slack in scientific belief sorting to permit social values and interests, discursive resources and ways of organizing the production of knowledge not just to leave their traces in otherwise culturally neutral results of research, but to constitute scientific projects in the first place."

[...] las teorías científicas están subdeterminadas no sólo por cualquier conjunto existente de la evidencia disponible para ellas, sino por cualquier posible conjunto de tales evidencias. Los procesos científicos no son transparentes, sus recursos discursivos culturalmente locales son una de las clases de elementos culturales que se unen para constituir los marcos conceptuales para las descripciones y explicaciones del orden de la naturaleza. Así, más de una teoría o modelo puede ser coherente con cualquier conjunto de datos dado. Además, cada una de esas representaciones teóricas puede tener más de una interpretación razonable. [Esto], lejos de ser el defecto sin paliativos que parece ser en las filosofías de la ciencia anticuadas, resulta ser una fuente importante del crecimiento del conocimiento científico. Es esa característica lo que permite a los científicos "ver la naturaleza" de formas siempre nuevas que promueven el incremento de la precisión y la amplitud de sus afirmaciones.³⁶⁶

El resultado neto más importante de todo lo dicho en este punto es que resulta muy claro que los datos experimentales, datos de entradas sensoriales, no determinan unívocamente las teorías. La elección de dichas teorías vendrá determinada por variables culturales y personales como, por ejemplo, la estructura conceptual previa de que disponga el investigador. Las teorías son sólo hipótesis explicativas, o, en las orientaciones más recientes sobre la ciencia, conjuntos de modelos, hipótesis y generalizaciones.³⁶⁷ En cualquier caso, las teorías son conjuntos de creencias similares a las demás creencias, por mucha base empírica que tengan. Por tanto, la relatividad de esas hipótesis explicativas desarrolladas por las ciencias se sigue de la relatividad de las creencias. Hay relatividad de las teorías a, dependencia de, una serie de variables que han relativizado tanto a esas creencias, de las que se componen las teorías o los modelos, como al propio proceso de construcción de la teoría o modelo.

³⁶⁶ HARDING, SANDRA op. cit. 68: "[...] scientific theories are underdetermined not just by any existing collection of existing evidence for them, but by any possible such collection of evidence. Scientific processes are not transparent; their culturally regional discursive resources are one of the kinds of cultural elements that conjoin to constitute the conceptual frameworks for descriptions and explanations of nature's order. Thus, more than one scientific theory or model can be consistent with any given set of data. Moreover, each such theoretical representation can have more than one reasonable interpretation. [...] far from being the unmitigated defect that it appears to be in older philosophies of science, turns out to be a major source of the growth of scientific knowledge. It is this feature that permits scientists to "see nature" in ever new ways that advance the increased accuracy and comprehensiveness of their claims."

³⁶⁷ V. p. ej. GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* 59-62 et al. y figura 4.1.

5.1.5 Consecuencias y comprobaciones de la relativización del conocimiento científico:

1.-La “metainducción”³⁶⁸ pesimista”

Si, como venimos afirmando, el conocimiento científico es relativo, como lo son todas las modalidades de conocimiento, esto tendrá consecuencias y podrá ser comprobado, no sólo analizando el presente sino los cuatrocientos años de historia de las ciencias modernas. Desde el punto de vista histórico la comprobación resultará en constatar, entre otras características, que, por lo menos, una gran parte de las afirmaciones y explicaciones que han proporcionado las ciencias de cada época han sido, antes o después, desmentidas y ese desmentido ha encontrado aceptación general. Así, podemos llegar a la conclusión de que esas aserciones eran contingentes. Aunque se hubieran aceptado como verdades inamovibles, eran dependientes de las circunstancias contingentes de todo tipo --de las variables actuantes en cada caso de las que tratábamos en el apartado 3.2, a su vez ellas mismas con presencia, ausencia y valores contingentes. Es decir, llegamos así a que las teorías científicas y sus aserciones eran relativas. Se comprobará de este modo que el conocimiento de las ciencias empíricas es, como cualquier otro y también en nuestro tiempo, relativo, si es que no podemos justificar que nuestras aserciones científicas actuales sean esencialmente diferentes de las anteriores.

Fue Larry Laudan, en 1981, en el contexto de las persistentes polémicas que se produjeron en la segunda mitad del siglo XX sobre el llamado realismo científico, el autor que hizo el relanzamiento de la necesidad de tener en cuenta la evidencia histórica para estudiar la naturaleza de la ciencia. Retomaba así con fuerza la orientación básica ya indicada por Kuhn veinte años antes. Sobre la cuestión que ahora nos interesa Laudan afirmó entonces: “Así pues, lo que la historia de la ciencia nos ofrece es una plétora de teorías que, al mismo tiempo, tuvieron éxito y (en tanto en cuanto podemos juzgarlo) eran no referenciales en relación con muchos de sus conceptos explicativos centrales [...]”; y también “[...] el éxito de una teoría no es garantía para la afirmación de que todos o la mayoría de sus términos

³⁶⁸ En este trabajo hablaré preferentemente de “metainducción pesimista” aunque muchos autores utilizan para el mismo concepto la expresión, más sencilla, “inducción pesimista”. La razón para mi preferencia es que entiendo que, en los razonamientos que se hacen, no se trata sólo de una inducción sino de muchas, junto a los razonamientos y proyecciones que se pueden hacer a partir del conjunto de todas esas inducciones.

refieren [...] lo que está claro es que una teoría puede tener éxito empíricamente incluso si no es aproximadamente verdadera.”³⁶⁹ Algo que, como primer paso, sería también aplicable a las teorías actuales dado que, como el propio Laudan señaló exhaustivamente, nadie ha podido mostrar que sean mejores que las anteriores por alguna razón científicamente justificable.

En años sucesivos, al mismo tiempo que se hacen múltiples críticas a Laudan, se va confirmando la importancia de ese razonamiento. Así, por ejemplo, en 1987, un firme defensor del realismo científico, David Papineau, aceptaba, no obstante, la fuerza de la metainducción pesimista escribiendo:

“Sin embargo, la afirmación de que la ciencia actual se distingue de la ciencia pasada porque es completamente auto-justificante no es nada plausible. [...] Por tanto, no podemos evitar la metainducción a partir de la falsedad de la ciencia pasada apelando a la supuesta auto-justificación de la ciencia actual.”³⁷⁰

La polémica llega hasta nuestros días y, así, citando sólo los autores más relevantes, vemos que Giere se opone a la efectividad de la metainducción afirmando:

Hay una versión más fuerte de este argumento [...]. La mayor parte de las teorías propuestas en el pasado han probado ser falsas y fueron sustituidas por teorías más recientes. Por inducción simple es abrumadoramente probable que también nuestras actuales teorías probarán ser falsas y ser sustituidas [...]. Este argumento supone la anticuada opinión estándar de que las teorías científicas son conjuntos de proposiciones empíricas simples que deben ser o verdaderas o falsas. Fracasa en conectar con un realismo ligado al punto de vista de acuerdo con el cual las únicas proposiciones empíricas que pueden ser consideradas verdaderas o falsas son aquellas acerca del ajuste de los modelos al mundo, y en esas afirmaciones está incluido que no se espera que el ajuste sea perfecto.³⁷¹

³⁶⁹ LAUDAN, LARRY “A Confutation of Convergent Realism” 33: “Now, what the history of science offers us is a plethora of theories which were both successful and (so far as we can judge) non referential with respect to many of their central explanatory concepts [...]”; 47: “[...] a theory’s success is no warrant for the claim that all or most of their central terms refer. [...] what is clear is that a theory may be empirically successful even if it is not approximately true.”

³⁷⁰ PAPINEAU, DAVID *Reality and Representation* 212-213: “However, the claim that contemporary science distinguishes itself from past science by being fully self-vindicating is highly implausible. [...] So we can’t avoid the meta-induction from the falsity of past science by appealing to the supposed self-vindication of current science.”

³⁷¹ GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* 95: “There is a stronger version of this argument [...] Most theories proposed in the past have proven to be false and were replaced by newer theories. By simple induction, it is overwhelmingly likely that our present theories will also prove to be false and be replaced. [...] This argument assumes the older
(Continúa en pág. siguiente)

Pero no me parece que el contraargumento de Giere sea válido. La inducción que se hace no tiene por qué considerarse ligada a cómo se caractericen las “teorías”. Creo que funciona exactamente igual si, en vez de conjuntos de proposiciones, consideramos que lo que manejan las investigaciones científicas son principios, conjuntos de modelos, etc. como nos dice el enfoque de Giere ¿Acaso no puede lo que se formuló como teoría proposicional, en un paradigma ahora rechazado, por ejemplo el del éter óptico y electromagnético, reformularse como conjunto de modelos? ¿No puede haber modelos que posteriormente se consideren --y ahora consideramos-- mal seleccionados, mal contruidos, o mal aplicados, al margen de que pretendieran o no que su ajuste a la realidad fuera o no perfecto? ¿No podemos pensar que un modelo de datos se dedujo de observaciones sesgadas? ¿No puede equivocarse también la decisión acerca de si el ajuste fue o no suficientemente bueno? Giere no rebate, como ha pretendido, la metainducción pesimista, sino que razona sobre un detalle que no la cambia sustancialmente. Lo que dice la metainducción es que el juicio futuro sobre nuestras teorías actuales, sea cual sea la forma con que las presentemos, puede razonablemente esperarse que llegará a ser similar al que ahora hacemos sobre las teorías anteriores, es decir, se llegará a pensar que también las actuales son falsas. Por otra parte, esta idea está recogida --aunque, según los autores, la futura falsación sea sólo una posibilidad-- en el concepto de “falibilidad” manejado por los pragmatistas y que en Rorty toma la forma del uso “precautorio” del término “verdad” al referirse a la comparación de teorías existentes en un momento determinado con las futuras. Sin embargo, por mi parte, ya he señalado en otros trabajos que no me parece afortunada la expresión que da Rorty a esa línea de razonamiento ya que no tiene en cuenta que también esas teorías futuras estarán en la misma situación de relativismo y falibilidad.

En la línea contraria a Giere, entre quienes apoyan la metainducción pesimista, destaca Stanford, como ya hemos indicado más arriba, punto 5.1.4, a propósito de la subdeterminación de las teorías. Tras detalladas exposiciones y argumentaciones, que refuerzan la posición de Laudan, afirma que:

- La cuestión clave es que teorías que han tenido éxito, el mismo tipo de éxito que parece decisivo al juzgar respecto a las teorías actuales, han hecho afirmaciones sobre la realidad de la naturaleza que son completamente incoherentes con las afirmaciones de las

standard view that scientific theories are sets of straightforward empirical statements that must be true or false. It fails to connect with a perspectival realism according to which the only empirical claims that may be counted as true or false are those about the fit of models to the world, and it is built into these claims that fit is not expected to be perfect.”

teorías que tienen éxito actualmente. Tenemos, por tanto, abundante evidencia inductiva de que el éxito actual no puede ser indicador de verdad aproximada, de referencia acertada o de apoyo futuro.

- Quienes han tratado de desmentir las conclusiones de la metainducción pesimista, sea tratando de salvar la referencia de los términos centrales de las teorías desechadas, sea utilizando el concepto de descripciones causales fundamentales de las principales entidades postuladas por una teoría --los principales términos de las mismas-- han sido incapaces de juzgar fiablemente qué descripciones debe satisfacer una entidad, o qué características debe tener, para jugar ese papel causal. Esto afecta tanto a las creencias de las teorías del pasado como a las de las actuales impidiendo que podamos determinar qué entidades de estas últimas son las que pueden inspirarnos confianza.

- Quienes diluyen la “verdad aproximada” o la “verdad parcial”, permitiendo que incluya todas las teorías del pasado que tuvieron éxito, no nos dan ninguna razón para creer que la “verdad aproximada”, la “verdad parcial”, o el grado de predicción novedosa, de las teorías que tienen éxito en el presente garantice alguna de las afirmaciones sobre la naturaleza que hacen nuestras presentes teorías de mayor éxito. Por el contrario, las ponen a todas en duda.

- La defensa de una confirmación selectiva de partes de las teorías pasadas y presentes, o hace una petición de principio de la verdad de las presentes teorías, o tiene que admitir que nuestro juicio sobre la verdad de partes de las teorías pasadas se fundamenta en la correspondencia que establecemos con las teorías presentes al tomarlas como base de nuestros juicios sin que podamos justificar que esos criterios que utilizamos sean proyectables al futuro.

- La defensa de que lo que apoya el éxito y la verdad de las teorías es el acceso, en mayor o menor grado, a la “estructura de la naturaleza” tampoco ha podido --como le ha sucedido a otros criterios de confirmación selectiva-- diferenciar plausiblemente cuáles son las afirmaciones de la teoría que indican cuál es esa estructura, ni siquiera en las teorías actuales. Los ejemplos históricos no permiten mantener que los compromisos estructurales de una teoría estén simplemente en sus ecuaciones o relaciones matemáticas. Por tanto,

seguimos sin poder saber en cuáles de las afirmaciones de las teorías actuales podemos confiar.³⁷²

Por mi parte, añadiré que las tendencias que me parecen más importantes en la actualidad para la defensa de alguna clase de realismo científico son las que defienden algún tipo de “realismo estructural débil”. Entre quienes han defendido recientemente el tipo de rechazo a la metainducción pesimista basado en la consideración de la “estructura de la naturaleza” está, por ejemplo, --aparte de John Worrall, iniciador del “realismo estructural”-- Miriam Solomon quien afirma que las teorías falsas pueden tener estructuras o subestructuras que explican sus éxitos empíricos y que son verdaderas. Precisa su posición diciendo que el “realismo whig” no es “relativismo whig” y que no cree que las explicaciones que damos, desde nuestras teorías, del éxito de teorías del pasado vayan a cambiar radicalmente si nuestras teorías cambian de nuevo.³⁷³ Considera que el “realismo whig” está apoyado por ejemplos históricos en los que el éxito empírico es debido a la verdad en la teoría que tuvo éxito. También afirma que puede ser posible decir, mirando hacia atrás, qué verdad hay en las teorías científicas del pasado --aunque habitualmente no es posible decirlo en torno al momento en que las teorías son desarrolladas y probadas. En sus términos: “[El realismo “whig”] es la posición de que cuando el éxito empírico necesita explicación [...] es debido a que hay *algo de verdad en las teorías*.” (Cursivas del original).³⁷⁴

Entiendo que Solomon se mete en dificultades y contradicciones por su empeño en seguir haciendo uso del concepto de verdad en sus análisis y por querer que la decisión sobre esa “verdad” esté en sus manos, es decir, en las de su tiempo y su cultura, con primacía sobre cualesquiera otros. Por una parte, dice que no es posible hacer juicios correctos acerca de la verdad de una teoría en torno al momento en que es desarrollada, durante “tiempo indefinido”.³⁷⁵ No se sabe hasta cuándo dura ese periodo, (parece que se reserva el privilegio, o ciencia infusa, de poder decidir ella cuándo ya se sabe la verdad sobre el tema) y, por otra

³⁷² STANFORD, PETER KYLE *Exceeding our Grasp. Science, History and the Problem of Unconceived Alternatives* 146, 154-155, 157-158, 173, 181 et alii.

³⁷³ El término “whig” --a partir de su utilización en política para designar a quienes se oponían en el Reino Unido, durante el s. XIX, a los conservadores del partido “Tory” y otros usos relacionados-- se ha consolidado en Historia de las Ideas y en Filosofía para designar a quienes consideran las ideas de su época preferibles a todas las anteriores --como resultado del progreso-- y correcto juzgar las ideas de épocas anteriores aplicándoles los criterios de las posiciones actuales, que se defiende son superiores, sin discusión posible, a los de épocas anteriores. V. p. ej. E. O. D. 2nd Ed. Vol. XX Oxford: Clarendon Press (1989).

³⁷⁴ V. p. ej. SOLOMON, MIRIAM *Social Empiricism* 33, 38-50: “[...] it is the position that when empirical success needs explanation [...] it is due to there being *some truth in the theories*.” (39)

³⁷⁵ SOLOMON, MIRIAM op. cit. 48: “[...] for an indefinite period thereafter [...]”

parte, dice que sí es posible decir qué verdad hay en las teorías del pasado o, lo que es lo mismo, o más difícil aún, cuáles son sus estructuras y subestructuras verdaderas. Su etnocentrismo y "presente-centrismo" la llevan a contradicciones así de flagrantes. En definitiva, está diciendo, cuando le conviene, que la verdad de la teoría ya desechada es lo que puede ser asimilable a la verdad que ahora mismo se acepta, y que proclama como verdadera sin garantía ninguna de que sea sostenible, o plausible, en el futuro, como ella misma afirma.

Volviendo a lo fundamental: ¿puede una estructura, o subestructura, "ser verdadera"? ¿No exigiría eso que la "estructura" se concretara en proposiciones o en predicciones que se cumplen? ¿No son esas proposiciones creadas a posteriori y "ad hoc" --en análisis como los que propone Solomon-- por quien quiere afirmar una cierta "verdad" en esa teoría falsa? Según todo esto el "realismo whig" que ella propone se basa en la ambigüedad del concepto de verdad para manipularlo. Así, en el ejemplo que pone a propósito del flogisto, dice que lo que es, o no, verdad es la proposición "la combustión requiere soporte atmosférico concreto".³⁷⁶ Pero esa proposición está pensada hoy día, desde los supuestos y conceptos de hoy día, y, en consecuencia, orientada a que pueda cubrir también nuestras ideas de hoy día (en este caso, para que sea común a la teoría del flogisto y a la del oxígeno). Se trata de una construcción totalmente "ad hoc" para apoyar nuestras ideas presentes, pero tenemos que admitir que éstas también pueden estar equivocadas y no tenemos seguridad de que no vayan a ser rechazadas en el futuro. Naturalmente, tampoco tenemos seguridad de que vayan a ser rechazadas pero --análogamente a todas las inducciones que realizamos a partir de las experiencias-- podemos decir que consideramos que la probabilidad de que, antes o después, se produzca ese rechazo es muy alta.

En definitiva, tal y como la propia Solomon reconoce, en su posición se pretende explicar la teoría pasada desde los supuestos de hoy día, pero toda explicación es relativa y puede estar equivocada, salvo que pensemos que estamos en posesión de la verdad absoluta, que lo está nuestra cultura, la de nuestra época. Esto parece ser lo que Solomon da por sentado. ¿Qué se pensará dentro de ochocientos años que era cierto de lo que hoy piensan los profesores de las universidades USA, como ella? Posiblemente menos aún que lo que hoy piensan ellos que es cierto de lo que creían los escolásticos profesores de las universidades europeas de hace ochocientos años. Como vemos, la debilidad de los razonamientos de

³⁷⁶ Ibid. 39-40: "[...] combustion needs particular atmospheric support [...] (40).

Solomon confirma muy claramente la argumentación de Stanford e, incluso, la que hizo Laudan hace más de treinta años.

En resumen, podemos constatar que ninguna de las líneas de ataque a la metainducción pesimista con las que se ha intentado rebatirla llega a concretar una respuesta que fundamente convicciones realistas y antirrelativistas mostrando que haya falsedad en dicha metainducción. No se ha presentado hasta el presente ninguna argumentación que nos confirme que podemos confiar en, o creer en que son verdaderas, las explicaciones dadas por las mejores teorías científicas de la actualidad como irrefutables y permanentes porque estas teorías sean esencialmente distintas de todas las del pasado.

En conclusión, puede afirmarse que las investigaciones al respecto, los estudios de casos y la simple historia de la ciencia han mostrado más que suficientemente que las proposiciones científicas, por más firmeza que se les atribuya cuando triunfan, y por más importancia que se les dé, acaban siendo rechazadas. Es bastante frecuente --es, por ejemplo, el caso de Quine, y habitual en nuestra cultura-- atribuir, explícita o implícitamente, características de especial valor y permanencia a las ciencias empíricas del siglo XX.³⁷⁷ Pero no tenemos ningún fundamento para afirmar que lo que ha sucedido en otros momentos de la historia, las revoluciones científicas, ya no pueda suceder más veces. Entiendo que lo lógico es hacer la metainducción pesimista, pensar que las afirmaciones de las ciencias de nuestra época serán sustituidas, al igual que las que las precedieron, por otras que pasarán a ser consideradas las más acordes a la realidad, como ha sucedido siempre desde que existen las ciencias modernas. Dejando a un lado las conclusiones que esto implica sobre el realismo científico --que no es objeto de este trabajo--, lo que nos confirma la metainducción pesimista es que las afirmaciones de las teorías científicas, y esas teorías en su conjunto, no tienen un contenido eterno o absoluto. Son, por tanto, tan relativas como el resto del conocimiento, derivadas de la contingencia de lo humano y no pueden ir más allá de lo humano que las construye.

Entiendo, por tanto, que se puede afirmar que la metainducción pesimista --aunque, como todas las inducciones, no nos dé garantías más que de probabilidad-- es irrefutable, como se deduce de su núcleo esencial: hay teorías del pasado que, en su momento, se

³⁷⁷ No obstante es importante hacer notar que Quine (V. apartado 4.1) suele referirse a “la ciencia disponible”, “la ciencia del presente” o “las mejores teorías científicas disponibles” y reconoce que está en constante cambio para ser mejorada. Con esto último está indirectamente desvalorizando esa ciencia actual que conocemos frente a las teorías científicas del futuro.

creyeron verdaderas con todos los pronunciamientos favorables y tuvieron éxito empírico las cuales, actualmente, creemos que son totalmente falsas en su ontología, en sus razonamientos, en sus conclusiones, etc. Nada puede garantizarnos que nuestras actuales teorías "estrella" no van a estar en la misma situación de falsedad dentro de cien, doscientos o mil años. Además, la evidencia que tenemos es que a todas las teorías les llega ese momento antes o después. En el fondo no es más que una consecuencia de la relatividad de lo que llamamos "verdad". La verdad científica también cae dentro de la relatividad general de todo lo humano. Nos desagrada saberlo como hace décadas desagradó saber que le pasaba eso mismo a la "verdad religiosa". Ambas no eran más que asideros para tratar de vivir sin afrontar la contingencia de todo lo humano.

Adicionalmente, a partir del relativismo ubicuo que viene apoyando esta investigación, la existencia de relatividad en el conocimiento científico es una consecuencia obligada. En efecto, al ser nuestras actuales teorías científicas parte de nuestras creencias --y consecuencia de otras de ellas-- no podíamos esperar, de acuerdo con lo dicho en los puntos 1.1.3, 3.1.3 y 3.3.7, sino que fueran dependientes de variables cuya acción desconocemos, que tuvieran el carácter de contingencia ligado a todo lo humano y que no estuvieran ligadas a ningún supuesto absoluto. La existencia de la metainducción pesimista, con su poderosa fundamentación y resistencia a las objeciones, viene a servirnos de comprobación de esa relatividad del conocimiento científico y de todo el conocimiento. En definitiva, esa relatividad no es sino el resultado de una variante más de la contingencia de las verdades a lo largo de las culturas y las épocas.

5.1.6 Consecuencias y comprobaciones de la relativización del conocimientocientífico:

2.- La inconmensurabilidad.

La noción de inconmensurabilidad se refiere en filosofía de la ciencia a los problemas que surgen al hacer un juicio sobre un conjunto de creencias que no son las de quien hace dicho juicio. Se ha insistido especialmente en los problemas de los juicios comparativos. La cuestión básica es si están disponibles o no unos criterios que permitan una comparación o una evaluación que, a su vez, podamos juzgar como correcta. Habitualmente se centra la cuestión en el juicio comparativo entre paradigmas o teorías científicas --especialmente entre una teoría y la sucesora que la sustituye-- entendiendo que se pretende conseguir una

comparación neutral u “objetiva” y que, en muchos casos, se trata de una comparación en que uno de los términos es la posición de quien hace el juicio. La primera condición para que esa comparación no resulte sesgada y sea válida es, por fuerza, la correcta comprensión de las teorías o paradigmas a comparar. El primer problema pasa a ser entonces la correcta comprensión de una teoría o paradigma que no comparte quien la compara, alguien que no está en esa posición o paradigma, dando por supuesto, aunque no siempre sea el caso, que el sujeto dispone de una comprensión adecuada de su propia posición. Algunos autores han diferenciado la conmensurabilidad de la comparación considerando que la primera, entendida estrictamente, va más allá de la segunda.³⁷⁸ Se ha defendido también que el propio Kuhn ha matizado su posición aclarando que no ha negado nunca la posibilidad de la comparación. Por mi parte, entiendo que la comprensión incluye ambos enfoques y parece necesaria en ambos casos. También parece algo forzado matizar que comparar no es, en algún sentido, medir.

Subsumido así el problema en el de la comprensión, entiendo que, puesto que no podemos ponernos en una posición que no es la nuestra, no podemos tener seguridad de que comprendemos completamente tal posición ajena. La estructura conceptual que va ligada a esa posición que no es la nuestra --pongamos la de un aristotélico del siglo IV a. C. en Atenas o la de un seguidor de Newton en la Inglaterra del siglo XVII-- depende de un conjunto de experiencias y de presupuestos de origen cultural que nunca podemos tener aunque los conozcamos y los “comprendamos” desde nuestra estructura conceptual. Estamos haciendo de todos ellos una “traducción” que no podemos saber si es exacta. Por tanto, parece correcta la idea que promovieron en los años 60 --en un sentido que no empece la existencia de un mundo físico ajeno a todos nosotros y, además, desde posiciones y metodologías muy diferenciadas-- Feyerabend y Kuhn afirmando que quienes están en un paradigma distinto están en un “mundo” distinto.³⁷⁹ Esto es así, afirman, porque lo que observan quienes están en cada paradigma es distinto, propio de dicho paradigma, al menos en todo lo que no sean unas características básicas de entradas sensoriales simples que están determinadas a nivel de especie (por ejemplo, que a partir de determinada temperatura de un objeto nos quemará si lo tocamos, que podemos detectar con nuestro sistema visual determinadas radiaciones y no otras, etc.). Fuera de esas entradas sensoriales básicas no se puede asegurar que estamos

³⁷⁸ V. p. ej. MCMULLIN, ERNAN “Rationality and Paradigm Change in Science” 56-58, 70-76.

³⁷⁹ V. FEYERABEND, PAUL *Realism, rationalism and scientific method. Philosophical papers. Vol.1:* 15-36, 232-233 et al.; KUHN, THOMAS *La estructura de las revoluciones científicas* 176, 184, 186-187, et al.

“traduciendo” correctamente o que hay una similitud elevada entre las estructuras de distintos paradigmas que haga indiferente desde cuál hagamos las observaciones.

En efecto, puesto que hay carga “teórica” en las observaciones --como hemos visto más arriba, en el punto 5.1.3-- podemos decir que los “mundos” que se observan desde paradigmas distintos son diferentes porque son resultantes de significados e interpretaciones diferentes --como, además, nos muestra, repetidamente la experiencia-- y que no hay una medida común para ellos, ajena a todo paradigma, que permita su conmensurabilidad. Esto es así porque los significados de las afirmaciones científicas han sido asignados por las teorías, es decir, por cada paradigma, y no tenemos un significado neutral ajeno a la teoría que queremos juzgar y a aquella en la que estamos quienes juzgamos y desde la que vamos --consciente o inconscientemente-- a hacer el juicio. Así, por ejemplo, en la comparación entre la mecánica newtoniana y la einsteniana no tenemos un significado neutral de “masa” que permita abarcar o comparar los que tiene el término en una y otra teoría, o un significado de “tiempo absoluto” que permita evaluar su sentido newtoniano, etc. Adicionalmente, no podemos ponernos en las posiciones, y asumir la comprensión de ese paradigma, que tenían quienes conocían la mecánica newtoniana, la habían aprendido como propia, la consideraban verdadera y no conocían lo que iba a decir Einstein a partir de 1905. No podemos saber con seguridad cómo era la “visión” del mundo a que daban lugar esas estructuras conceptuales. Podemos, solamente, arriesgarnos a hacer una conjetura aproximada pero que no nos puede permitir afirmar que hay mensurabilidad, posibilidad de medida. Por tanto, entiendo que puede afirmarse que hay inconmensurabilidad en este tipo de situaciones.

Algunos autores, pretendiendo minusvalorar la noción de inconmensurabilidad, trasladan la cuestión a si es posible, o no, entender y explicar paradigmas científicos anteriores a los vigentes en nuestra época.³⁸⁰ Pero la cuestión no es, por ejemplo, que Kuhn o Galileo, cada uno desde su cultura/estructura conceptual, creyeran o no que entendían y podían explicar el paradigma aristotélico, sino que ellos --o cualquiera formado en el paradigma postgalileano-- no podían, ni nosotros, en consecuencia, podemos, tener la misma

³⁸⁰ V. p. ej. GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* 83. La cuestión de la inconmensurabilidad ha dado lugar a una plétora de literatura al respecto sin que quede clara la justificación de esa abundancia reiterativa. Entiendo que puede deberse a la estrecha relación de la cuestión de la medición con las cuestiones de la verdad y el realismo científicos --además de su relación con el debate sobre las estructuras conceptuales-- posibilitando abordarlos indirectamente. También creo que se debe a la importante significación de los dos autores que plantearon simultáneamente el problema, Feyerabend y Kuhn. Renunciamos en este trabajo a mencionar y debatir todas las opiniones defendidas en estos últimos cuarenta años y nos limitamos a algunas de las opiniones recientes más significativas y que afecten más directamente al tema principal de nuestro trabajo.

“comprensión” de esa física que los formados y creyentes en el paradigma aristotélico. Siempre hablamos desde nuestro punto de vista --por utilizar la terminología de Giere-- postgalileano y no podemos ponernos en la mente/punto de vista de los aristotélicos para saber cómo pensaban. Lo que podemos hacer no pasa de construir relatos/explicaciones/conjeturas más o menos coherentes y mejor o peor integrados con otros relatos procedentes de las culturas y subculturas en que nos hemos formado y en las que participamos. No se puede salir de la dependencia etnocéntrica, que diría Rorty. ¿Llevarle a eso inconmensurabilidad es adecuado? Quizás es equivocado porque sugiere que esa “misma medida” que la palabra está negando ha podido existir alguna vez y además sugiere incompreensión absoluta, lo que no tiene por qué ser siempre el caso --que entiendo es cuestión de grados.

En consecuencia, planteado el problema con total generalidad, como habitualmente se hace, la primera salvedad tendría que ser considerar los grados en que puede presentarse la conmensurabilidad. No puede ser lo mismo comprender y comparar opiniones concretas o teorías de ámbito limitado que paradigmas, matrices disciplinares, que incluyen todo lo que da por supuesto, implícita o explícitamente, una práctica científica determinada. Pero, si nos limitamos a estos últimos casos --los paradigmas kuhnianos, las visiones amplias del mundo, los puntos de vista o posiciones suficientemente completos-- está claro que el relativismo ubicuo que se viene configurando en este trabajo tiene que tener como consecuencia la imposibilidad de la comprensión, la comparación y la medición completas y objetivas. En efecto, puesto que han surgido creencias diferentes, relativas a, dependientes de, causas distintas y contingentes que nos son desconocidas con certeza, resulta que la comparación entre esas creencias no puede hacerse eliminando esa dependencia y esa contingencia que vuelven a aparecer en nuestras propias creencias y posiciones y que no tienen cabida en el concepto de medida. Por tanto, que la inconmensurabilidad es así consecuencia del relativismo y que la encontremos en la práctica cuando se quieren hacer ese tipo de comparaciones o elecciones es una comprobación de la presencia de ese relativismo. Es también una comprobación de la existencia de estructuras conceptuales diferentes, de la no existencia de una posición neutral desde la que se pueda tener una comprensión perfecta --que debería ser la de los miembros del paradigma analizado-- y hacer la comparación o medición que se desea.

Por otra parte, a la inversa, si se parte de una posición realista o antirrelativista se puede considerar que el inconmensurabilismo proporciona apoyo al relativismo del

conocimiento científico en diversas formas.³⁸¹ Entre ellas pueden destacarse:

- Si el inconmensurabilismo es cierto, hay relativismo de la verdad respecto a las teorías porque una afirmación verdadera de una teoría puede no ser ni siquiera expresable en otra teoría.
- Si el inconmensurabilismo es cierto no puede haber conflicto entre las teorías inconmensurables, porque cada una apelará a sus normas, y tampoco puede haber fundamento objetivo para decidir entre una y otra. Estamos, por tanto, en una situación de relativismo.
- Si el inconmensurabilismo es cierto, al variar con el cambio de paradigma las entidades a las que se refieren las ciencias, tenemos un relativismo ontológico y de él se deriva también el relativismo de la verdad porque los estados de cosas que hacen verdaderas a las proposiciones variarán dependiendo del paradigma en que estemos.

Por tanto, para esas posiciones antirrelativistas, no puede haber inconmensurabilidad sustantiva porque, si la hubiera, habría también un relativismo muy amplio y ese relativismo es inaceptable.

Como vemos, hay una circularidad entre la inconmensurabilidad y el relativismo. La primera es consecuencia del segundo pero también la existencia de inconmensurabilidad nos indica la presencia de relativismo, de dependencia de las creencias respecto de variables que difieren en su presencia, grados de actuación y consecuencias. ¿No hay, entonces, solución para la necesidad práctica de hacer comparaciones? Parece que sí puede haberla, aunque no implique salir del relativismo. Una solución práctica, pragmática, parece que será gradual y parcial y parece que derivará de la existencia de posiciones intermedias a las que se puede acceder, posiciones que tienen estructuras conceptuales que comparten el conocimiento de uno y otro paradigma que van a ser comparados --entendiendo que el problema es análogo al que se presenta en Antropología Cultural respecto al análisis de culturas muy diferentes de la del antropólogo. Otra forma de expresar lo mismo es diciendo, como hacen Hoyningen-Huene y sus coautores, --que, adicionalmente, señalan que Kuhn era de la misma opinión-- que la comunicación entre paradigmas o teorías diferentes es siempre posible pero es sólo parcial.³⁸² Así, el problema, de nuevo, queda presentado como un problema de grado en el que, además,

³⁸¹ V. p. ej. SANKEY, HOWARD "Incommensurability and Theory Change" 457-458 et al.

³⁸² V. HOYNINGEN-HUENE, PAUL; OBERHEIM, ERIC Y ANDERSEN, HANNE "On Incommensurability: Essay Review of SANKEY, HOWARD *The Incommensurability Thesis*" 132, 139.

hay que tener en cuenta, para hacer las comparaciones, las dificultades que plantea el ineludible holismo intraparadigmático que afecta a lo que considera cada paradigma que son “hechos”.

Más formalmente podemos decir que en las comparaciones de los paradigmas o teorías científicas tenemos, de entrada, dos situaciones. Por un lado, la estructura conceptual, o el lenguaje, L_1 , propio del paradigma P_1 , que es uno de los términos de la comparación. Por otra parte, tenemos el lenguaje L_2 , que es el del paradigma P_2 , el otro término de la comparación, y entre ambos puede ser imposible la traducción. Sin embargo también podemos tener adicionalmente el lenguaje, o estructura conceptual, L_A , que es la estructura conceptual o lenguaje de análisis, un metalenguaje de alguien que ha estudiado L_1 y L_2 en un grado suficiente como para hacer su comparación. Esa puede ser la situación, incluso aunque el lenguaje de procedencia de quien hace el análisis sea L_2 o L_1 . Resultará, entonces, que la verdad pragmática, el resultado del análisis y el juicio comparativo entre ambos paradigmas será variable y relativo a las características de la estructura del lenguaje L_A , a su potencia y a su adecuación a esa tarea comparativa

Los ejemplos de estas situaciones son innumerables hoy día por el pluralismo de las sociedades modernas y la multiplicación de los contactos entre culturas. Podemos citar el caso, tomado al azar, de un profesor, “R.T.”, nacido en Gran Bretaña pero que vive en Turquía la mayor parte del año y estudia y domina la lengua y la cultura turca desde hace veinticinco años.³⁸³ En su hogar el idioma utilizado es el inglés y, naturalmente, domina la cultura británica. Esa cultura británica le proporciona lo que hemos llamado estructura conceptual L_2 . Cuando analiza una cuestión de la cultura turca está recogiendo información de las estructuras conceptuales L_1 , diversas pero muy similares entre sí, de un grupo de sujetos. Me parece claro que al hacer el análisis y la comparación entre L_1 y L_2 está utilizando una estructura conceptual propia L_A que ha ido elaborando durante los últimos veinticinco años y que la va a servir de base para expresar, en inglés o en turco, sus conclusiones. Parece claro, por tanto, que entre las culturas que incluyen respectivamente las estructuras L_1 y L_2 existe una posibilidad de comparación, de conmensurabilidad, y que su resultado –como para el resto de las creencias-- depende de, es relativo a, la estructura L_A y a sus características (potencia, adecuación a los fines para los que se utiliza, etc.). Podemos decir, por tanto, que el

³⁸³ Este ejemplo es un caso real. Creo que es fácil hoy día, para cualquier universitario, citar unos cuantos ejemplos más o menos similares, aparte de los tradicionales que surgen en Antropología Cultural.

grado de inconmensurabilidad, entre teorías, entre paradigmas científicos o entre culturas, es simplemente un aspecto del relativismo cuando éste se hace notorio por aparecer en los juicios comparativos entre conjuntos de creencias diferentes. Así mismo, todo lo dicho respecto a teorías es aplicable dentro de la muy plausible consideración de las ciencias, ante todo, como prácticas.

La alternativa a esa aparición de un cierto grado de incomensurabilidad y de sesgo cuya magnitud permanece desconocida sería, si fuera posible, como ya señaló Rorty, la existencia de una estructura conceptual general para la investigación, o un lenguaje neutral, que se superpusiera a todos los marcos conceptuales eliminando la dependencia de los resultados de la investigación respecto de las variables particularizadoras y/o relativizadoras.³⁸⁴ Pero eso es imposible, como tantas veces se ha repetido. No podemos en ningún caso salirnos de nuestro entorno, de nuestra dependencia relativa a dicho entorno, de nuestra "circunstancia", y pensar desde fuera de todo ello. Como ha señalado Margolis, el inconmensurabilista apoya, incluso insiste, en las estructuras conceptuales incompletas, improvisadas, parcialmente sistematizadas, que están sujetas al prejuicio horizontal --el que surge en las comparaciones entre paradigmas/estructuras conceptuales hechas desde otra de ellas-- de agentes incapaces de penetrar completamente, en tiempo real, las divergencias significativas en la prácticas de su propia sociedad y entre esas y las de otras sociedades.³⁸⁵ Es el relativismo de todo pensamiento humano del que no podemos deshacernos. Por mi parte insistiría en que el inconmensurabilista tiene que considerar que su verdad, la que él encuentra, es sólo la posible verdad pragmática, la utilidad que puedan tener sus hipótesis en y para esa posición cultural, que es la suya. El inconmensurabilista, como relativista, no puede aspirar a ningún conocimiento o verdad absolutos.

³⁸⁴ RORTY, RICHARD *Philosophy and the Mirror of Nature* 322-333.

³⁸⁵ MARGOLIS, JOSEPH *The Truth About Relativism* 93-95.

5.2 LA PREDICCIÓN DE ENTRADAS SENSORIALES Y EL “ÉXITO DE LAS CIENCIAS”: DE NUEVO PRAGMATISMO Y RELATIVISMO

5.2.1 La observación, las predicciones que se cumplen y la relatividad de lo observado

Las ciencias modernas, o ciencias empíricas, investigan lo externo a la mente humana partiendo de las entradas sensoriales que recibe dicha mente, es decir, construyen creencias más o menos complejas a partir de lo que llamamos observación.³⁸⁶ Ya hemos analizado en el punto 5.1.3 cómo la observación es afectada por lo preexistente en la mente que la realiza por lo que no insistiremos aquí en esa cuestión.

Los actos simples de observación parecen a quien los realiza, en la mayoría de las ocasiones, absolutamente fiables u “objetivos”. Pero hemos visto en el apartado anterior que, en realidad, no es así y que el resultado de dichos procesos depende de numerosas variables no controladas por el observador. Así resulta que los mismos estímulos pueden llevar a observaciones diferentes --como se comprueba, por ejemplo, en los experimentos con las llamadas “figuras ambiguas”. La relación entre estímulos y observación es, en principio, de muchos a muchos. Así, un mismo estímulo --en su sentido físico-- puede dar lugar a observaciones diversas y una misma observación puede proceder de estímulos diferentes. Los conceptos preexistentes, el conocimiento previo, el lenguaje y las teorías aceptadas --o asumidas más o menos conscientemente-- tienen el papel de intermediarios por lo que no hay un camino directo y único entre estímulos sensoriales y afirmaciones de conocimiento. En consecuencia, resulta evidente que la observación simple, menos aún la compleja, no aporta, en principio y aisladamente, la seguridad que el ser humano busca --como la busca cotidianamente cualquier ser vivo para su supervivencia. Esa falta de seguridad se presenta más claramente aún en el ámbito científico puesto que en él buscamos la construcción de conocimientos complejos. En esa línea Giere afirma lo siguiente:

³⁸⁶ Utilizamos con frecuencia la expresión “lo externo a la mente” para referirnos a lo que se suele llamar habitualmente en la literatura filosófica “el mundo” o “la realidad”, a veces incluso con iniciales mayúsculas. Preferimos prescindir de esos términos por la fuerte carga metafísica y variadas connotaciones que han ido adquiriendo a lo largo de la historia de la Filosofía, connotaciones de las cuales queremos que nuestras ideas queden claramente al margen. Para nosotros “lo externo a la mente” es simplemente el origen, desconocido “en sí”, de las estimulaciones que reciben nuestros sistemas de captación de entradas sensoriales.

Así, de acuerdo con el constructivismo moderado, se podría, en principio, ser un realista objetivo acerca de la *meta* de las afirmaciones científicas pero, a continuación, pasar a argumentar que, como cuestión de hecho empírico, dada la naturaleza de los seres humanos y de la sociedad humana, ese ideal no es alcanzable. Las afirmaciones que los científicos son realmente capaces de hacer (¿algunas veces? ¿a menudo? ¿siempre?) deben más a sus interacciones sociales que a sus interacciones con ninguna realidad objetiva. Esta parece ser la lección pretendida por los muchos estudios de casos presentados por los constructivistas. (Cursivas del original)³⁸⁷

También Longino resalta que en los estudios empíricos realizados se ha llegado a ese tipo de conclusiones y afirma, por ejemplo, que el establecimiento de qué son los datos observacionales es una cuestión social según los etnometodólogos y sociólogos que practican el análisis del discurso.³⁸⁸ La verificación de cuáles son los resultados de un experimento se lleva a cabo por "negociación", es decir, discusiones críticas entre los miembros del grupo. Además las representaciones finales, las que se utilizan para su publicación, se construyen sintetizando y abstrayendo los aspectos comunes de interpretaciones anteriores, lo que introduce un segundo nivel de socialidad integradora en la construcción de los datos de la observación. No hay ninguna garantía de que los individuos implicados habrían eventual e independientemente llegado a la misma interpretación, afirma Longino.

Por mi parte, creo que se puede, y se debe, hablar de distintos niveles de conceptualización de las "entradas sensoriales puras". Niveles que van siendo construidos sobre la representación mental inicial de acuerdo con categorías e interacciones cuyo origen y cuya aplicación tienen carácter social.

En la misma línea, Stanford dice que se puede ser simplemente instrumentalista respecto a las teorías comprometiéndonos solamente con su fiabilidad instrumental, es decir,

³⁸⁷ GIÉRE, RONALD *Scientific Perspectivism* 11: "Thus, according to moderate constructivism, one could, in principle, be an objective realist about the *goal* of scientific claims, but then go on to argue that, as a matter of empirical fact, given the nature of human beings and human society this ideal is not attainable. The claims that scientists actually are capable of making (sometimes? often? always?) owe more to social interaction than to their interactions with any objective reality. This seems to be the intended lesson of the many case studies produced by constructivists."

³⁸⁸ LONGINO, HELEN *The Fate of Knowledge* 99-100.

confiando en ellas solamente respecto a la guía que nos dan en cuanto a predicciones empíricas y a reglas para la intervención en nuestro entorno.³⁸⁹

La seguridad posible respecto a las creencias que va ligada a las observaciones se logra exclusivamente, tanto a los efectos de la vida cotidiana como de las investigaciones de las ciencias modernas, mediante la predicción, repetida con éxito, de observaciones que deberán presentarse en el futuro. El contenido de la predicción puede ser, o bien la repetición de la observación inicial, en circunstancias supuesta y aproximadamente similares, o bien el hecho de que será seguida, con o sin intervención adicional del observador, por un cambio en lo externo a la mente que dará lugar a otra observación que hemos previsto, es decir, a otra entrada sensorial. En cualquier caso, siempre tenemos una predicción que afirmamos que se cumplirá y la comprobaremos mediante otra observación. Así se produce el ciclo observación-predicción-observación que hemos también llamado, en aras de la simplificación, a lo largo de este trabajo “ciclo predicción-comprobación“. El ciclo lleva, con mayor o menor complejidad, de una entrada sensorial a otra que deberá ser la que habíamos predicho.

En consecuencia, entiendo que lo que vamos a tener es una proposición del tipo: "Hago la predicción de que si en condiciones de entorno X observamos A --el plural indica la necesidad de orientar hacia uno u otro grupo las comprobaciones posteriores-- entonces, en condiciones de entorno Y, observaremos B". Este esquema de proposición tiene su versión más simple en la predicción de la mera repetición de observaciones: "Hago la predicción de que cada vez que se den las condiciones X observaremos A". Creo que esta es la base del funcionamiento de todas las investigaciones en las ciencias, independientemente de que la observación se lleve a cabo directamente con los sentidos o con la intermediación de instrumentos más o menos complejos. Ejemplo clásico: Galileo predijo que observando la Luna a través de su anteojo y en determinados momentos del ciclo lunar se observaría que su superficie era rugosa, con montañas, y no una esfera perfecta; hizo la observación repetidamente y además invitó a sus contradictores a que hicieran la observación ellos mismos. De ese modo ejemplificaba el paso de las ciencias de ser entendidas como conocimiento de las opiniones de las autoridades reconocidas por la cultura a ser ciencias empíricas.

³⁸⁹ STANFORD, PETER KYLE *Exceeding Our Grasp. Science, History and the Problem of Unconceived Alternatives* 195.

Podemos decir que son clásicas en los filósofos pragmatistas posiciones que apoyan esa línea de pensamiento que, como vemos, da el papel clave, en el conocimiento humano, a la comprobación de predicciones. Destaca la claridad con que toma esa posición Clarence Lewis y es muy conocido que Quine orienta su empirismo en esa dirección. (V. apartado 4.1).^{390 391}

A partir de la base proporcionada por las observaciones simples se construye todo el proceso de la investigación científica. En primer lugar son necesarios los pasos conducentes a la confirmación de esas observaciones, a saber:

1. Realización de predicciones relacionadas con la observación inicial y comprobación de su cumplimiento mediante los pares de observaciones (observación simple base → predicción a que da lugar → observación de acuerdo con lo predicho) que sean necesarias. Evidentemente la predicción, como hemos dicho, puede ser simplemente la de la repetición de la observación inicial.

2. Comprobación de ese ciclo, es decir, de la llamada por Van Fraassen “adecuación empírica”, mediante sus repeticiones sucesivas tanto por el observador inicial como por otras personas, del mismo grupo o de otros. Todas estas observaciones iniciales son muy simples y se realizan a un nivel tan próximo a la entrada sensorial (son solamente entradas sensoriales más conceptualizaciones básicas) que las discrepancias intersubjetivas que pudieran presentarse son, la mayoría, eliminadas automáticamente al realizarse la conceptualización de acuerdo con las categorías del lenguaje que se comparte. Algunos autores afirman que, en la práctica, la repetición por otros investigadores de las observaciones base no es lo habitual.³⁹² Naturalmente hay que pensar que es porque se dan por realizadas satisfactoriamente las repeticiones necesarias. Hay que señalar al respecto que el proceso que aquí describimos, a efectos analíticos, para las observaciones básicas, puede simplificarse, en la práctica de los grupos, de acuerdo con el crédito que se dé al observador inicial, o incluso darse por realizado sin su realización efectiva. Por otra parte, hay que hacer notar que la confirmación de una

³⁹⁰ V. p. ej. LEWIS, CLARENCE *Mind and the World Order. Outline of a theory of knowledge* 192-194.

³⁹¹ Así nos dice, por ejemplo, en QUINE, WILLARD *Theories and Things* 1: "Nuestro hablar de cosas externas, nuestra misma noción de cosas, es simplemente una construcción conceptual que nos ayuda a prever y controlar la activación de nuestros receptores sensoriales a la luz de activaciones previas de nuestros receptores sensoriales. La activación, la primera y la posterior, es todo lo que tenemos para avanzar." En el original: "Our talk of external things, our very notion of things, is just a conceptual apparatus that help us foresee and control the triggering of our sensory receptors in the light of previous triggering of sensory receptors. The triggering, first and last, is all we have to go on."

³⁹² Por ejemplo, Helen Longino cita en este sentido a Bruno Latour, en *The Fate of Knowledge* 34, 189 y a Harry Collins, también en *The Fate of Knowledge* 22-23.

observación previa nunca podrá ser repetición “pura” pues es imposible que todos los factores contextuales se repitan exactamente. Esto sucede aún más en el caso de la confirmación por otros observadores, caso en el que los factores personales no se repiten por definición. Esto parece indicar que se pretende una cierta resiliencia de la observación, es decir, que tenga cierta resistencia a la modificación de algunas variables. Así, la garantía de una observación la daría su repetición dentro de unos márgenes de variabilidad de las condiciones de entorno “*ceteris paribus*”.

3. Aprobación definitiva, dentro del marco temporal y cultural, por los grupos relevantes que ocupan niveles superiores en la red social que constituye el campo científico. Esos grupos darán la aprobación teniendo en cuenta la obtención de resultados acordes con los objetivos grupales y culturales, además de la compatibilidad con las creencias básicas de las culturas y subculturas correspondientes.

Respecto a este ciclo, algunos autores indican, aunque no siempre con el énfasis que se requeriría, que la reproducibilidad es siempre lo más importante en toda observación o experimento --éste es, a su vez, un conjunto de observaciones interrelacionadas y nada más.³⁹³ Esa reproducibilidad toma la forma, tal como venimos hablando, de la predicción y comprobación repetidas que permiten superar, al menos en cierto sentido y limitadamente, lo contingente de toda experiencia.

Todo lo anterior ha sido objeto de debate, con especial énfasis por parte de quienes critican el empirismo epistemológico. Pero, si lo que se busca es un fundamento cierto, con certeza absoluta, entiendo que nada puede darlo. En cambio, si lo que se quiere es un grado de seguridad razonable sí que la experiencia lo puede dar utilizando repetitivamente el proceso de “predicción-comprobación” descrito. Es más, en muchos casos podemos hacer que una predicción sea tan segura como queramos, a “escala humana”, aumentando más y más su probabilidad estimada de cumplirse.³⁹⁴ Así, la comprobación repetida de la entrada sensorial

³⁹³ V. p. ej. RADDER, HANS *The World Observed/The World Conceived* 34-42.

³⁹⁴ Utilizamos el concepto “escala humana” con el objetivo de resaltar la conveniencia de tener muy en cuenta en nuestras especulaciones la limitación, finitud, y escasa duración, de todo lo humano en comparación con otras magnitudes en las que se mueve el conocimiento de las ciencias y de las tecnologías modernas. Por tanto, nuestros intereses y ámbito de razonamiento deberían ser prioritariamente acordes con dicha “escala humana”, sobre todo cuando expresamente estamos hablando de intereses pragmáticos. En efecto, por ejemplo, nuestra realidad es que no vamos a ver florecer los árboles con la llegada de la primavera más allá de unas ochenta y tantas veces, ni está nuestra duración prevista para ver la salida del sol más allá de unas treinta mil veces. Esas magnitudes contrastan, como ejemplo, con que se calcula que el planeta en el que vivimos, respecto a esos ciclos, ha dado unas cuatro mil millones de vueltas alrededor del sol. La “escala” de lo humano es, pues, muy limitada, aunque conozcamos cosas aún más
(Continúa en pág. siguiente)

tiene unas virtudes y da lugar a unas posibilidades que es habitual olviden quienes quieren tomar posiciones contra el empirismo. En definitiva, sí que puede haber en la experiencia un fundamento del conocimiento, aunque evidentemente no de algún conocimiento absoluto sino del siempre relativo y pragmático, como, por otra parte, demuestran diariamente en cientos de millones de ocasiones los desarrollos tecnológicos de las ciencias modernas. Un ejemplo claro, sin entrar en detalles ni pasar a tecnologías rebuscadas, es la multiplicación del número de automóviles que hay en la Tierra por los tres mil o más ciclos de explosión que realizan por minuto sus motores y el número de predicciones que se cumplen en cada ciclo. Otro similar: las predicciones que se cumplen cada día en los cientos de miles de aterrizajes y despegues de aviones que se realizan diariamente. Por tanto, la observación y su predicción -- que no es sino la constatación de una relación entre entradas sensoriales-- pueden salvarse a efectos prácticos. Nos puede ser muy útil la predicción de su estabilidad, independientemente de que sea posible o no una teoría, más o menos filosófica, que demuestre apodícticamente su corrección, e independientemente de que aceptemos que está condicionada por el efecto de teorías previas.

Una cuestión colateral de interés, respecto a la observación, sería si al sujeto le da igual, o le debería dar igual, que lo que observa "exista" o no. Parece que es así. Lo mismo debería suceder respecto a la mayoría de sus experiencias, habituales o no. ¿Qué quiere decir, a efectos prácticos, que "existe"? Simplemente que genera una determinada seguridad de repetición de entradas sensoriales. Esa repetición, que eventualmente se produce o no, y las consecuencias prácticas de esa observación van a ser lo importante para el sujeto. Al final lo que se produce es una especie de inferencia imperfecta, o abducción (el empirismo no permite otra cosa) basada en la observación y que es lo único que puede permitir decir lo que hay, a partir del hecho de su confirmación repetida. Pero, además, en determinadas circunstancias, permite ir construyendo predicciones más complejas y que se confirman una y otra vez. En definitiva, permite el establecimiento de relaciones entre diversos conjuntos de datos sensoriales, empezando por la persistencia de los conjuntos que definimos como "objetos".

En consecuencia, hay que considerar que, puesto que podemos comparar las experiencias sensoriales que predecimos, es decir, la predicción que hacemos, con lo que experimentamos posteriormente en nuestros sentidos, podemos hacer predicción y

efímeras. Por eso parece lógico que un margen de seguridad que va, con creces, más allá de nuestra "escala" nos resulte más que suficiente, en especial dentro de una orientación pragmatista.

comprobación, estemos "tocando" o no la supuesta "realidad". Esa posibilidad es suficiente tanto para desenvolvernó en la vida cotidiana, sobrevivir y maneárnos progresivamente mejor en nuestro entorno, como para el control detallado, efectivo y eficiente de lo externo que es característico de las "ciencias modernas" o "ciencias empíricas", al permitir hacer predicciones altamente fiables "a escala humana", que es la que más debiera interesarnos. Precisamente el valor de la predicción, según mi punto de vista, es que va más allá de la "observación del momento" y salta a la observación futura. Obviamente, no lo hace dentro de una lógica apodíctica sino dentro del ámbito de la contingencia que es propia de todo lo humano. No obstante, permite --tras las correspondientes comprobaciones, siempre vía repetición-- estimaciones de un "grado de seguridad" que sabemos que en las tecnologías puede ser elevadísimo aunque en la vida cotidiana sea mucho más variable. Ejemplos: la previsible y prevista explosión de una mezcla de aire con un derivado del petróleo pulverizado (miles de millones de previsiones cumplidas cada día en el ejemplo de los automóviles indicado más arriba) frente a la previsible reacción de mi jefe ante lo que pienso decirle. Ese salto deseado de observación presente a futura es el que tiene, cuando se consigue, el carácter pragmático que requiere la adaptación al entorno y la hace posible.

Un primer resumen de todo ello puede ser que parece muy claro que las creencias de un organismo tienen por objeto su supervivencia y la de su especie y que conseguirla pasa forzosamente por la predicción de las entradas sensoriales a partir de otras anteriores. A partir de ello se va construyendo toda la conocida "red" o "tejido" de los diversos tipos de creencias. De las consideraciones hechas surge una regla clara para las ciencias, quizás la única que en ellas nunca ha sido rechazada ni siquiera cuestionada: sólo se aceptan las observaciones repetidas y que se consideren repetibles. Así queda planteado el papel de las diversas comunidades epistémicas en el establecimiento y aceptación de las reglas que gestionan esas comprobaciones mediante repetición y su importancia determinante, cuestiones que se tratan a continuación.

5.2.2 La confirmación de lo observado por los grupos relevantes y el éxito de las ciencias. Creación de modelos y teorías.

La confirmación de la observación por otros observadores, siempre --en principio-- mediante su repetición, puede eliminar, o compensar, la acción de algunas de las variables relativizadoras, de las que hemos tratado en el apartado 3.2, que vayan ligadas al individuo que ha hecho la observación inicial y que procedan de sus propias características o de cómo son sus relaciones con diversos elementos externos, físicos y culturales. También esa confirmación mediante repeticiones puede eliminar las variables ligadas a los momentos determinados del tiempo en que se produjo la primera observación, o permitir su detección y neutralización.

En todos los casos de eliminación, o posibilidades de neutralización progresiva, de variables condicionantes de la observación es claro que las probabilidades de que se pueda conseguir esa neutralización aumentan con el número de observaciones. La repetición por diferentes observadores, adecuadamente elegidos, hará posible que se detecten esas influencias y que se actúe en consecuencia para eliminarlas, es decir, para incrementar la objetividad de lo observado. Todo esto resalta la importancia de la elección de la muestra que constituyen los observadores adicionales.

En cuanto a la cuestión de la relación de cada uno de esos observadores con lo que está observando --en todos los sentidos: relación física o espacial, de integración con las experiencias previas, de dependencia de las normas culturales que acepta, etcétera--, hay que señalar que esas relaciones idiosincráticas dan lugar a lo que se conoce como “perspectiva”, “perfil de lo observado” o “punto de vista” a partir de lo cual se construye la observación, y que se puede esperar que varíe al variar el observador o la “posición” de éste. Son numerosos los autores que --en especial desde Leibniz y a partir del siglo XIX-- han tratado esta cuestión, aunque no siempre hayan sacado las conclusiones pertinentes sobre la relativización del conocimiento.³⁹⁵ Puede pensarse que cada “punto de vista” es significativo sólo en cuanto está relacionado sistemáticamente con otros puntos de vista o perspectivas posibles de lo observado. Evidentemente, sería entonces la multiplicidad de observaciones, por el mismo y,

³⁹⁵ Por dar un ejemplo que nos es próximo puede verse ORTEGA Y GASSET, JOSÉ *El tema de nuestro tiempo* 95-101 y, en la misma obra, en el apéndice “El sentido histórico de la teoría de Einstein” 152-157.

más aún, por diversos observadores, la que permitiría ir integrando diversos puntos de vista y, quizás, encontrar, si es que existe, una estructura subyacente invariante o, en todo caso, ir compensando, o eliminando, las deformaciones propias de cada punto de vista individual. A este respecto se afirma que el observador experto es el que es capaz de integrar el perfil realmente observado con un conjunto de perfiles posibles suficientemente variados. A esto le ayudarían, sin duda, sus propias repeticiones de la observación que le van permitiendo eliminar influencias relativizantes.

Un ejemplo básico, y clásico, de esa integración de “perspectivas” puede ser el de un naturalista que entrevé en la jungla un animal de una especie desconocida, en dos breves instantes y desde ángulos de visión distintos. Su cerebro, a partir de esas dos imágenes planas --dos “puntos de vista”, “perspectivas” o “perfiles observados”-- que se han formado en la retina, va a hacer una construcción tridimensional que será la supuesta apariencia estable del animal que el naturalista puede, por ejemplo, plasmar en un modelo tentativo que haga en un dibujo o en cera. Otro ejemplo, menos relacionado directamente con lo físico, sería el de una persona que, sin conocer de Napoleón Bonaparte más que el nombre, leyera sucesivamente las memorias de uno de sus seguidores más devotos y de uno de sus detractores proborbónicos, ambos extremados en sus ideas. Está claro que esos dos “puntos de vista” podrán ser integrados para crear una opinión propia sobre el personaje “Napoleón Bonaparte”. Una estructura conceptual, punto de vista o perspectiva que podrá ir siendo modificada a medida que se le sumen los resultados de otras “perspectivas” que vaya conociendo cada una de las cuales tendría el carácter de una “observación” adicional sobre el personaje.

Sin embargo, también es cierto que la comprobación por otros observadores puede ir introduciendo sesgos que no estuvieran presentes en la observación inicial. Podría, en principio, tratarse del resultado de variables actuantes individualmente en de cada uno de los nuevos observadores. Pero se entiende que la influencia de esas variables queda compensada y eliminada por la intervención de un número suficiente de observadores y una adecuada selección de los mismos, es decir, por su variedad y representatividad como muestra de las comunidades relevantes. No obstante, puede producirse la introducción de la influencia de variables que sean factores de sesgo presentes con carácter general en el ámbito de la ciencia en cuestión y a los que fuera ajeno el sujeto de la observación inicial. Este sería el caso cuando un espíritu crítico detecta en el paradigma dominante una anomalía obviada por la mayoría de la comunidad. Quizás esto sea difícil respecto a las observaciones básicas pero

puede presentarse con frecuencia respecto a la interpretación e integración de observaciones complejas.

Hemos visto que en la observación simple, en sí, lo que hay es una actividad individual, aunque esté condicionada por lo social. Pienso que ese condicionamiento existe desde los niveles más simples porque lo social actúa claramente y en distintos momentos sobre toda actividad de observación y sobre su justificación. En efecto, lo proveniente de los grupos es determinante en cuestiones previas, fundamentalmente en la configuración de las estructuras conceptuales a las que se va a recurrir al realizar la observación y al hacer su descripción. También es determinante en las actividades posteriores a la observación inicial, destacadamente en la justificación mediante la repetición, de la que venimos hablando, es decir, en el condicionamiento de la observación respecto de la comprobación y respecto de su aprobación por la cultura. Fases que el observador inicial conoce que son necesarias.

El carácter social de las estructuras conceptuales es un aspecto del condicionamiento social del conocimiento cuyo análisis detallado excede el ámbito de este trabajo. Sin embargo, el carácter social de la comprobación de la observación nos atañe directamente y es, además, su carácter esencial. Tiene dos fases, la primera es la comprobación intersubjetiva comentada más arriba --realizada generalmente dentro del grupo de iguales--, y la segunda es la sucesiva aprobación grupal, o comunitaria, en distintos niveles, que comentamos a continuación.

Hay que tener en cuenta que los grupos, la comunidad, o comunidades, implicados en esa aprobación pueden ser muy variados, y con grados, y modalidades, diferentes de autoridad. Pero, refiriéndonos a la observación científica, los grupos fundamentales son la llamada “comunidad científica” que corresponda a la ciencia en que se inserte la observación --aunque no siempre exista con carácter unitario-- y la cultura a la que esa comunidad pertenece y con la que se relacionará formalmente interactuando con sus órganos especializados en la aprobación del conocimiento: institutos de investigación, colegios y asociaciones profesionales, academias oficiales, organizaciones universitarias de investigación y entes similares de carácter mixto político y científico. También hay que tener en cuenta en nuestra cultura el papel, reforzado en el último medio siglo, de los grupos que representan a patrocinadores y empresas.

Entiendo que esa aprobación por parte de comunidades cada vez más amplias y distintas de aquella en que se llevó a cabo la primera observación no conlleva forzosamente

repeticiones adicionales de cada observación simple aunque puede recurrirse a ellas cuando las observaciones iniciales suscitan dudas. Lo que se realiza principalmente es más bien un análisis de las observaciones ya llevadas a cabo en comunidades de investigación de nivel inferior para respaldar, o no, explícita o implícitamente, su corrección. Habitualmente esa aprobación se lleva a cabo sobre grupos de observaciones o experimentos complejos incluyendo así la aprobación de las observaciones simples que los componen e incluyendo también las explicaciones que se han construido al respecto. Realizar ese control, como se hace, en niveles de mayor implicación social, es decir, práctica, facilita que la aprobación considere, fundamentalmente, los resultados pragmáticos obtenidos y su coherencia con los valores y objetivos generales de la cultura. Esa aprobación por la comunidad debería eliminar, en principio, la posibilidad de la permanencia en las observaciones de sesgos de carácter grupal correspondientes a los grupos de nivel inferior, sesgos propios de dichos grupos o que podrían ser el resultado de una elección incorrecta de los sujetos que han realizado las observaciones de comprobación. Un ejemplo muy conocido de este tipo de procesos es el de los supuestos éxitos en los experimentos de fusión nuclear fría en los años 1989-1990, su rechazo por las comunidades relevantes y su supervivencia en grupos científicos marginales.

Se ha señalado que la dependencia de las creencias base, dependencia que existe y actúa tanto a nivel de las observaciones de cada individuo como en su comprobación y aceptación sucesiva hasta el nivel comunitario más amplio, al que acabamos de referirnos, hace que --dado que esas creencias base también son relativas a la cultura que las mantiene-- el conocimiento científico no pueda escapar de lo relativo y acceder a cierto grado de objetividad más que respetando unas reglas muy concretas.³⁹⁶ Esas reglas se proponen para controlar que dicho conocimiento obtenga el respaldo social y eliminar presupuestos sesgados. Es la cuestión del supuestamente inevitable carácter normativo de la epistemología, que comentamos a continuación.

Se ha generalizado el análisis del problema presentando la objeción de que hacer dependiente el conocimiento, científico o de cualquier tipo, de su comprobación y ratificación o rectificación por la comunidad cultural implica una relativización de dicho conocimiento a la cultura, relativización que sería autocontradictoria. Se argumenta al respecto que el punto de vista de quien detecta esa relativización será entonces, a su vez, relativo, consciente o

³⁹⁶ V. p. ej. LONGINO, HELEN *Science as Social Knowledge* 40-48 y 57-61.

inconscientemente, a la cultura a la que pertenece, por lo que no tienen que ser ciertas objetivamente sus consideraciones sino que serán, a su vez, relativas y dependerán de las culturas y subculturas de las que forma parte. Lo mismo sucederá a quien detecta esa doble relativización, y así sucesivamente entrando en la generación de una serie sin fin de relativizaciones que demuestra la falsedad del razonamiento del que se parte, cuya repetición indefinida es posible, e incluso necesaria, una vez se ha iniciado la serie con su primera expresión.

Pero a esto se debe contestar que la aparición de esa serie no demuestra nada, como ya hemos indicado en los puntos 2.1.2 y 4.1.1. Desde luego, no demuestra la falsedad del razonamiento inicial y no demuestra que no exista esa dependencia relativizadora. Si demuestra algo será en la línea de la limitación y contingencia de todo pensamiento humano -incluido el científico-- y de la mente que lo genera. Ya hemos tratado de la serie sin fin de relativizaciones en los puntos indicados, por lo que no insistiremos aquí más en la cuestión. Recordaremos simplemente que nadie ha podido demostrar que el ser humano tenga que encontrar respuestas claras y concretas a todas las preguntas que se plantea y que tampoco nadie ha podido demostrar que el razonamiento humano tenga que llegar a respuestas con valor absoluto. A lo sumo, y como se comenta más abajo, tratará de encontrar, y muchas veces lo conseguirá, respuestas útiles para sus fines, fines concretos y limitados, y está claro que esa serie de relativizaciones, teóricamente sin fin, no impide esas respuestas útiles que, por supuesto, son relativas a un contexto en el que está definida su utilidad. La consecuencia, una vez más, es que la racionalidad humana, incluida la “racionalidad científica”, y el conocimiento humano en su totalidad, son relativos. (V. apartados 2.2 a 2.4).

La conclusión que podemos obtener de los párrafos anteriores es que no podemos eliminar todos los factores de dependencia de las observaciones que las relativizan pero que sí es posible, dentro de una comunidad cultural, la comprobación de las observaciones básicas o simples, es decir, de las entradas sensoriales, y construir sobre ellas las observaciones y experimentos científicos complejos. Dicha comprobación puede conseguir, mediante la repetición reiterada de las observaciones, altos niveles de seguridad “a escala humana”. Las observaciones y experimentos complejos, así como sus explicaciones, son objeto sucesivamente del mismo proceso de repetición y aprobación intersubjetivas progresivamente más orientado, al ir aumentando su alejamiento de lo sensorial simple, a la comprobación de la obtención de los resultados previstos.

Esa aprobación de las hipótesis explicativas, es decir, de los modelos o las teorías, sigue, básicamente, los mismos pasos que hemos detallado para las observaciones. Su diferencia es que en lugar de la realización de observaciones, mediante la recepción de entradas sensoriales --por tanto orientada a lo externo-- lo que ha de verificarse y obtener conformidad es el grado de adecuación empírica, de utilidad, que tienen las explicaciones, los modelos, las deducciones, etc., cuyo carácter es, en principio, mucho más subjetivo. Esa adecuación empírica tiene que derivar siempre directamente de su relación con las observaciones y predicciones simples en las que se basa la investigación. Al mismo tiempo se comprobará su adecuación a las normas de la comunidad de investigación. En consecuencia, el carácter relativo de esa aprobación a la cultura, las subculturas y las personas es mucho mayor y más evidente.

5.2.3 El contacto con “la realidad” y el éxito de las ciencias

Todo lo indicado en los puntos anteriores se encuentra ligado a la cuestión de la relación que tenemos con “la realidad”, es decir, del tipo de contacto con lo externo a ella misma que tiene la mente humana y cómo se hace uso de ese contacto para la supervivencia cotidiana así como en las investigaciones de las ciencias. Dando por hecho, como parece evidente y lógico, que algún tipo de contacto existe, ya que se produce en nuestra mente con las entradas sensoriales, y da lugar a nuestra supervivencia, parece ser innecesario para un enfoque estrictamente pragmático lograr una elucidación completa de este asunto. Así, se puede afirmar que lo que significa que la mente conoce algo externo es simplemente que podemos interpretar ciertos datos de una entrada sensorial, de una observación, como signos de otra posible observación futura que somos capaces de predecir --esto, nada más, es lo que significa atribuir realidad al objeto o al evento observado, o decir que conocemos alguna de sus propiedades. Que eso se corresponde con que “algo” externo hay y que se produce con ello algún contacto de carácter causal parece lógico, pero a los efectos científicos, que son pragmáticos aunque frecuentemente se presenten de otra forma, no es necesario profundizar más en la cuestión de esa posible existencia. Sin embargo, el hecho de nuestra constatación de que no creamos, y no podemos alterar con el pensamiento --más que, quizás, en un margen muy estrecho, en un margen de magnitud poco significativo-- esos contenidos de la

experiencia, también significa que hay una cierta independencia de nosotros como individuos por parte de la realidad externa y de cómo entra en contacto con ella nuestra especie.

Dicho de otra manera, sin duda se puede afirmar que creemos que existe “la realidad” si por creer en la existencia de la realidad entendemos que creemos que hay “algo” externo a la mente. No podemos afirmarlo, si creer en la realidad se quiere entender como creer en la existencia concretamente de lo que la versión A o la versión B nos dice que es lo que “realmente” existe, o lo que condiciona y determina “la Verdad” (por ejemplo, predominantemente, en nuestra cultura, la versión actual de las ciencias empíricas).

Todo ello es consecuencia de que la realidad que conocemos, como todo lo que conocemos, es lo que nuestra mente capta. Por lo tanto, está siempre interpretada, o descrita, por la mente de quien tiene ese conocimiento y condicionada por sus recursos. No hay otra posibilidad. No cabe, por tanto, pretender adecuar las teorías, ni nada, a otra realidad, la “auténtica”, la “en sí”, que no esté interpretada por nuestras mentes. Lo que sí cabe es coordinar y unificar esas interpretaciones de forma útil para nosotros y, en general, para nuestra cultura y/o nuestra especie. Esa forma útil será la que nos permita hacer predicciones que se cumplan. Al hecho de que se cumplan podemos darle diversas explicaciones y, en el estado actual de esas predicciones, nos parece adecuada, nos gusta, nada más, la explicación basada en postular algún tipo de estructuras estables a escala humana y externas a la mente.

Además, manteniendo el deseo de no olvidar los enfoques pragmáticos, hay que reconocer que lo pragmático empieza en la supervivencia y, por tanto, comienza con la consecución y constatación de la supervivencia de la especie en los entornos a los que ha estado ligada. Hay, por tanto, un resultado concreto que nos garantiza que algún contacto con lo exterior se ha producido y se produce habitualmente. Esa supervivencia no puede basarse más que en la predicción correcta de las experiencias futuras. El gran acierto de las ciencias modernas ha sido basar todo su desarrollo en dicha capacidad de predicción como llave que abre el paso a la acción.

En definitiva, me inclino a pensar que sí es posible la obtención de conocimiento sobre lo externo aunque sea un conocimiento limitado a la constatación de estabilidades -- “estructuras” si queremos llamarlas así-- que permiten hacer predicciones que se cumplen, en

principio, a escala humana, y que soportan así nuestra acción.³⁹⁷ Se trata, por tanto, de conocimiento pragmático. Como hemos visto en los apartados anteriores, esto se consigue gracias a observaciones predecibles repetitivamente, sobre las cuales preparamos observaciones adicionales y construimos explicaciones progresivamente más complejas y cuya utilidad va siendo confirmada por las comunidades relevantes. Creo que así el relativismo, el hecho de que todo conocimiento es relativo y no hay manera de evitar esa relatividad, queda diluido --sin que surjan sus supuestas consecuencias nefastas-- a través de los resultados prácticos del conocimiento empírico, tanto del cotidiano como, en particular y muy especialmente, del conocimiento científico y tecnológico. Ya hemos dedicado a la interrelación y el mutuo apoyo entre relativismo y pragmatismo el apartado 1.3.

De esa manera, las cuestiones de la posible, o más bien imposible, objetividad; de la búsqueda de la “cosa en sí,” o el “mundo en sí”, o el “mundo independiente de la mente”; de la correspondencia lenguaje-mundo o su imposibilidad; de la relación concepto-objeto, etc.; pasan a ser irrelevantes porque lo que nos interesa como humanos es lo que nos da resultados comprobables y aprovechables, a “escala humana”, en un momento determinado. Nos interesa lo que apoya nuestra supervivencia y nuestra acción, permitiéndonos planificarla para modificar nuestro entorno y las entradas sensoriales que de él recibimos.

Así pues, resumiendo, los éxitos que han obtenido las ciencias modernas se basan en el ciclo predicción-comprobación que detallábamos más arriba y la objetividad, o la seguridad, que nos dan las investigaciones científicas es, como han resaltado diversos autores, solamente sobre el cumplimiento de la esperada comprobación empírica, es decir, la futura entrada sensorial.³⁹⁸ Además, sólo lo intersubjetivo, la comunidad, puede dar, en primer lugar, un respaldo a la observación que sirve a lo empírico de garantía de certeza --aunque sea sólo probable y no apodíctica-- y, en segundo lugar, la confirmación y aprobación efectiva de los resultados prácticos previstos.

En consecuencia, las diversas comunidades en que el investigador está inserto, activa o implícitamente, son quienes van a aceptar su trabajo, concederle el éxito científico, o

³⁹⁷ Es interesante hacer notar que la “escala humana” de la que ya hemos dicho algo en la nota 394, del punto 5.2.1, es también contingente y factor de relativización. Así, hasta mediados del S. XX era habitual y lógico dar por supuesto que estar sometido siempre a los efectos de la gravedad, por ejemplo, ver que los objetos y líquidos pesados caen hacia el centro de la Tierra, era parte de esa “escala”. Hoy día es un hecho que podemos estar en entornos en los que no hay gravedad y nuestras experiencias son totalmente distintas.

³⁹⁸ V. p. ej. FINE, ARTHUR “The Viewpoint of No One in Particular” 116-127 y VAN FRAASSEN, BAS *The Scientific Image* 73-74 et al.

declararlo equivocado, loco, o fantasioso-novelador, o cualquier otro calificativo que la sociedad haya creado al respecto.³⁹⁹ La seguridad que es posible respecto a los resultados de la investigación científica, que es solamente de carácter empírico y pragmático, se obtiene, por tanto, pasando del consenso observacional básico a unos objetivos que obtienen apoyo suficiente, ambos proporcionados por las comunidades relevantes.

Todo lo anterior pienso que es cierto si nos movemos dentro del ámbito de las ciencias modernas, o ciencias empíricas y, por tanto, dentro de un entorno cultural concreto que es el nuestro. A medida que nos salimos y nos alejamos de ese ámbito, la comparación de teorías o modelos y, por tanto, el contraste de observaciones --que siempre llevan consigo carga teórica-- comienzan a dificultarse hasta hacerse imposibles (son ejemplos claros las teorías evolucionistas frente a las del diseño divino, las características de lo femenino según la biología, o la sociología, o según el integrismo islamista, etc.). La pertenencia a la misma cultura garantiza la convergencia --mediante la presión de los grupos correspondientes y otros mecanismos estudiados por la sociología y la antropología-- en el nivel de la observación básica, en el de su integración en experimentos progresivamente más complejos y mediados por instrumentación, y en la selección y aprobación de objetivos. Esto crea la ilusión del conocimiento de “la Verdad”, tanto respecto a la vida cotidiana como respecto a los resultados de la investigación científica. Pero, como tantas veces se ha señalado, a partir de Hanson y Kuhn, y por autores de distintas orientaciones, no se acepta o se rechaza, en la práctica científica, una teoría mediante una deliberación racional sobre la evidencia disponible, sino que actúan los mecanismos sociales cuya acción acabamos de esbozar y que condicionan también la aceptación y consideración de esa evidencia.⁴⁰⁰ Podemos concluir este punto diciendo que el conocimiento científico es, al igual que el conocimiento cotidiano, simplemente una predicción, que pretende ser fiable, de lo que podemos hacer en nuestro entorno y de la respuesta que nos dará. Su éxito consiste en el cumplimiento de esas predicciones en números que exceden la escala humana --lo que las ciencias han conseguido a través de las tecnologías.

³⁹⁹ Recordemos como ejemplos variados la última etapa de Wilhem Reich, los pretendidos experimentos de fusión nuclear en frío, Cyrano de Bergerac, el Barón de Münchhausen, etc.

⁴⁰⁰ Puede verse el análisis de ejemplos recientes de la persistencia de la dependencia y relatividad de esa evidencia, e interesantes desarrollos al respecto, por ejemplo en GIERE, RONALD *Scientific Perspectivism* y en KNORR-CETINA, KARIN *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*.

Sin embargo, ese éxito de las ciencias se ha atribuido por los científicos, incluido Quine --más claramente en sus posiciones iniciales (V. apartado 4.1)-- a una superioridad de las ciencias modernas, en su versión presente, sobre el resto de productos culturales, generalmente relacionándolas con algún concepto de "verdad absoluta". Pero sólo podemos estar de acuerdo en que hay una forma de superioridad de la ciencia sobre otros productos de las culturas --sin que eso implique ninguna forma de absoluto o de exención del relativismo ubicuo. Pienso que se trata de una forma de superioridad pragmática y que habría que describirla en términos de éxito pragmático, es decir, de utilidad, no de verdad. Surge de su construcción, tal como la hemos descrito, a partir de predicciones de entradas sensoriales que se cumplen. Pienso también que es frecuente, y hasta habitual, la equivocación respecto a su razón o su causa, que no tendría que buscarse en ningún procedimiento de aplicación de una lógica, ni en la simplificación, ni en la supuesta verdad o estatus superior, de determinadas proposiciones, ni en una superioridad de los grupos de investigación científica respecto a otros grupos, sino simplemente en el mantenimiento de una orientación radicalmente empirista combinada con su regulación por el pragmatismo a través de la aprobación comunitaria.

Ese enfoque pragmatista del entendimiento de las ciencias modernas entiendo que coincide sustancialmente con los enfoques que se han llamado instrumentalistas y que explicita, por ejemplo, Cartwright cuando afirma:

Hace una década y media, desde diversos puntos de vista muy diferentes, filósofos, historiadores y sociólogos de la ciencia iniciaron una revolución contra lo que etiquetaron como la opinión sobre la ciencia "dominada por la teoría". [...] Utilizo la imagen de la ciencia como caja de herramientas para describir una clase de instrumentalismo que defiendo como parte de ese movimiento para socavar la dominación de la teoría. [...] Quiero impulsar en su lugar una explicación instrumentalista de la ciencia con la teoría como un pequeño componente.⁴⁰¹

Algunos autores han pretendido que las condiciones del debate científico tienen como resultado una desparticularización, una universalización, a modo de entrada en lo

⁴⁰¹ CARTWRIGHT, NANCY; SHOMAR, TOWFIC Y SUÁREZ, MAURICIO "The tool box of science. Tools for the Building of Models with a Superconductivity Example" 138: "A decade and a half ago from a variety of very different points of view, philosophers, historians and sociologists of science began a revolution against what they labeled the 'theory-dominated' view of science. [...] I use the image of the tool-box of science to describe a kind of instrumentalism that I defend as part of this movement to undermine the domination of theory. [...] I want to urge instead an instrumentalist account of science, with theory as one small component."

trascendente, de los resultados científicos y su verdad.⁴⁰² Pero entiendo que esto no tiene ninguna base porque no explican cómo y por qué se produce ese paso a lo trascendente desde lo relativo gracias a las características de los grupos de investigación científica y de sus debates. Debería haber, para que ese resultado fuera creíble, un mecanismo claro que se pudiera mostrar, pero no lo hay y nadie lo ha mostrado. Entiendo que esto es así porque no puede haberlo, ya que todas las controversias, debates, trabajos y cómo quiera llamárseles que se dan en la investigación científica son hijos del entorno en que se realizan --y de las relaciones, contingentes, existentes en los grupos en que se dan-- y no permiten explicar cómo se "elevan" los resultados, como se liberan de su dependencia de quienes los realizan y de donde los realizan. Creo que lo que puede hacer adquirir independencia a los resultados científicos, en cierto grado, como venimos repitiendo, es solamente la posibilidad de predicción acertada y su repetición indefinida por cualesquiera grupos relevantes. Esto puede sugerir, como hemos dicho, aunque tampoco lo demuestra, la existencia de "contacto" --aunque sea débil--, algún modo de interacción, con estructuras de lo externo a la mente más o menos estables, y nada más.

En ese sentido, respecto a la labor de los científicos Goodman afirmó que quizás emerge un relativismo radical al constatarse el alejamiento de una verdad científica exclusiva, y que el científico que supone que está dedicado concentradamente a la búsqueda de la verdad se engaña a sí mismo.⁴⁰³ Goodman afirma que el científico busca sencillez, sistemas y amplitud, y cuando queda satisfecho al respecto adapta la verdad para que se ajuste. Así, dice, el científico decreta las leyes que proclama tanto como las descubre, y las pautas que esboza las diseña tanto como las averigua. Yo entiendo que, además de lo que dice en ese punto Goodman, lo que busca el científico son sobre todo esas predicciones cuyo cumplimiento sea comprobable, es decir, "adecuación empírica" --que es lo que le puede dar el éxito y el reconocimiento social. En este sentido, sólo si considera que "verdad" es simplemente (como hemos propuesto en el punto 2.2.3) aquello que va ligado a una predicción de entradas sensoriales con muy alta probabilidad de cumplimiento, sí que podríamos decir que el científico "busca la verdad", aparentemente en contra de Goodman que se refiere a la consideración de la verdad que era habitual cuando escribía eso, la de "verdad absoluta".

⁴⁰² V. p. ej. BOURDIEU, PIERRE *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad. Curso del Collège de France 2000-2001* 154-163.

⁴⁰³ GOODMAN, NELSON *Ways of Worldmaking* X, 18.

En resumen, aparte de esas razones, entiendo que la fundamental es que no se puede hablar de “ajuste” a “la realidad externa” sin aclarar en qué consiste esa relación, esa “correspondencia” --cosa que ningún filósofo ha conseguido más allá del ajuste empírico, esbozado por Quine, de algunas de las proposiciones que forman parte de la red de creencias. Por mi parte creo, insistiendo en la línea de Quine, que efectivamente ese ajuste empírico consiste solamente en la predicción de entradas sensoriales, que esa es la única objetividad alcanzable y que ese ajuste, o grado mínimo de objetividad, o ese realismo mínimo --estructural--, coexiste con el relativismo porque afecta sólo a experiencias muy simples, mientras que sus interpretaciones y las construcciones que se hacen sobre ellas quedan abiertas a las influencias personales y culturales.

5.2.4 Empirismo radical y relatividad

La realización repetitiva del “ciclo predicción-comprobación”, que hemos descrito más arriba, es la única forma en que el investigador científico, y quienes verifican su trabajo, pueden constatar que su explicación sobre el mundo tiene base empírica. En efecto, conduce a afirmar que los resultados empíricos son los previstos. Ese ciclo, cuando tiene resultado satisfactorio, nos está diciendo que el investigador ha encontrado una correspondencia estable entre experiencias, es decir, entre entradas sensoriales. Dicho de otra forma, ha encontrado que la explicación que ofrece tiene lo que Van Fraassen ha llamado “adecuación empírica”. Pero, como el propio Van Fraassen señala, en cuanto recurrimos a algún criterio adicional, a alguna de las características valorativas que se mencionan habitualmente para calificar a las teorías:

[...] ya no seremos empiristas y nuestros resultados pasan a depender de [...] factores como qué teorías hemos sido capaces de imaginar, [...] también de nuestros intereses y otros factores contextuales, que dan contenido a la noción de ‘mejor explicación’. Esas características [...] independientes de lo que la experiencia haya revelado acerca de los fenómenos relevantes reciben un papel en la conformación de nuestras expectativas de futuro. (Comillas del original).⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ VAN FRAASSEN, BAS “Empiricism in the Philosophy of Science” 286-287: [...] we shall not be empiricists anymore. For what is the best available explanation [...] depends on such factors as what theories we have been able to dream up and (Continúa en pág. siguiente)

En efecto, se trata de criterios de valoración y factores claramente relativos a nuestras circunstancias, nuestro entorno, nuestra cultura, etc. Hemos entrado en el habitual relativismo de todas las formas de conocimiento. Pero, como hemos visto (punto 5.1.4), siempre hay subdeterminación por la evidencia empírica. Por tanto, la determinación resultará ser siempre extraempírica y nos tenemos que limitar a afirmar la verdad pragmática de nuestra explicación, su utilidad, que se basa en las entradas sensoriales que hemos descubierto que podemos obtener con seguridad.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que la dependencia de variables ajenas al objeto, que ya existía en la propia observación simple --y que podía, en cierta medida y ocasiones, controlarse-- se multiplica al construirse las teorías científicas. Esas teorías, para mí --siguiendo a la mayor parte de los filósofos de la ciencia actuales-- no son sino explicaciones constituidas por conjuntos más o menos complejos de observaciones, hipótesis, principios, modelos y experimentos, todo ello interrelacionado. Pero toda explicación, como el propio Van Fraassen reconoce, depende de factores contextuales: "[La explicación] ... Realmente es una relación de tres términos entre teorías, hecho y contexto. [...] Ser una explicación es esencialmente relativo, [...]"⁴⁰⁵ Dicho más crudamente, con la explicación entramos en el reino de la opinión, es decir, de lo relativo. Van Fraassen lo analiza y lo enfatiza claramente: "[...] una explicación es una *respuesta*."⁴⁰⁶ (Cursivas del original).

Como consecuencia de ese relativismo, el empirismo y sus explicaciones tienen que apoyarse en el pragmatismo. Así queda ratificada la relatividad del conocimiento científico a los contextos en que se produce --incluyendo la relatividad de las verdades pragmáticas que nos proporciona-- en cuanto va más allá de la predicción de observaciones simples.

Por su parte, Quine afirma que rechazamos el empirismo como teoría de la verdad y que eso está bien, pero que como teoría de la evidencia, de la creencia justificada, el empirismo sigue con nosotros.⁴⁰⁷ Yo iría un paso más allá y diría que el empirismo, aparte de una realidad ineludible, es una teoría de la creencia práctica. La expresión "creencia justificada" sigue creando malentendidos porque deriva de siglos de reverencia a "la Verdad",

[...] also our interests and other contextual factors giving concrete content to the notion of 'better explanation'. These features [...] independent of what experience has disclosed about the relevant phenomena, are then given a role in shaping our expectations of the future."

⁴⁰⁵ VAN FRAASSEN, BAS *The Scientific Image* 156 y 97-157: [Explanation]... Really it is a three-term relation between theory, fact and context. [...] Being an explanation is essentially relative [...]"

⁴⁰⁶ Ibid. 156: "[...] an explanation is an *answer*." (Cursivas del original).

⁴⁰⁷ QUINE, WILLARD *Teorías y cosas*, en particular 54 y también 40-44, 87-93, 214-215 et al.

y se puede seguir pensando, tras esa expresión, que en el fondo nada ha cambiado porque lo justificado es lo "Verdadero". Además Quine, tras la evolución de su pensamiento, reconoce que los enunciados de observación no son incorregibles y que el científico revoca ocasionalmente incluso un enunciado de observación, aunque haya que admitir una fuerte presunción a favor de ellos y no de otros enunciados, y este sesgo es lo que hace a la ciencia empírica.⁴⁰⁸ Esa presunción favorable, que Quine apoya, no oculta el reconocimiento que pasa a hacer de que tampoco los enunciados de observación son seguros, tampoco son "verdades eternas", fundamentos inamovibles de la ciencia, etc., como había afirmado en obras anteriores. Esto es así porque no hay observación libre de teoría, en el sentido amplio de la palabra, sino que la observación siempre se basa en estructuras conceptuales previas. La consecuencia obvia es que, puesto que las observaciones son el fundamento de las ciencias empíricas, las ciencias empíricas no alcanzan certezas absolutas sino que sus resultados son dependientes de circunstancias contingentes, y resultan ser relativos como el resto del conocimiento.

Entre los autores que se oponen a ese enfoque pragmatista y relativista del conocimiento científico, defendido en los párrafos anteriores, destaca Putnam --de acuerdo con lo dicho en el apartado 4.2 sobre la evolución de su pensamiento. Putnam afirma y reitera que la investigación científica se apoya en valores y depende de ellos.⁴⁰⁹ Pero entiendo que eso debería llevarle a tener que aceptar el relativismo porque no me parece posible que pueda demostrar el carácter objetivo de los valores, demostrar que sean independientes de la cultura y de otras circunstancias contextuales. Entiendo que el problema que tiene en su consideración de las ciencias, lo que hace que cierre la única vía de salida desde "lo relativo" hacia "lo objetivo", es que no acepta con todas sus consecuencias que la meta esencial de las ciencias es la predicción de entradas, la adecuación empírica. Ese es el único camino que le podría proporcionar otra comprensión --a mi entender más acertada-- de lo que tienen las ciencias modernas de conocimiento "objetivo", ya que consiste solamente, y nada menos, en esas predicciones acertadas que se cuentan, vía la tecnología, por cientos de miles de millones. Se trata de una elevada objetividad pragmática, no absoluta o completa, sino la única que, entiendo, se puede conseguir

⁴⁰⁸ QUINE, WILLARD "On Empirically Equivalent Systems of the World" 314, 316-318, 327.

⁴⁰⁹ PUTNAM, HILARY "Pragmatism and nonscientific knowledge" *passim*.

Putnam reitera a ese respecto su crítica a la posición de Quine aunque afirma que lo que le libra a éste del escepticismo total es solamente su fe positivista en la predicción como única piedra de toque de la objetividad --lo cual considero que es un gran acierto de Quine y no sólo como antídoto de un “escepticismo total”. Entiendo que las únicas matizaciones de importancia que se le pueden hacer a Quine sobre la objetividad --entendida en el sentido de dependencia exclusiva del objeto, como se ha explicado en el punto 1.3.2-- van en el sentido de que sólo sería posible de ella una aproximación “estructural” muy débil --como ha aceptado Van Fraassen. Además, la importancia de las predicciones que se cumplen no es una “fe positivista” que Quine tenga, como la moteja Putnam, sino una valoración ponderada que no puede dejar sin considerar los éxitos de esas predicciones que vemos a diario --especialmente en los cambios en las condiciones de vida de los humanos-- y que me parece absurdo querer ignorar.

Por otra parte, no se dispone de ninguna confirmación empírica de la extendida opinión --en la que se apoya también Putnam como señala González- Castán-- que afirma que las comunidades científicas están dotadas colectivamente de una facultad, obtenida por la experiencia, que les permite determinar de modo objetivo (es decir, mediante el consenso) si una teoría tiene las virtudes epistémicas deseadas y si supera en ellas a otra teoría rival.⁴¹⁰ Además, entiendo que afirmar que lo que deciden por consenso las comunidades de científicos es lo “objetivo” es contradecir toda la evidencia disponible, como muestra la “metainducción pesimista” (cfr. punto 5.1.5), por mucho que lo afirmara también Dewey como recuerda González-Castán.⁴¹¹ “Objetivo” debería ser un predicado reservado a lo que dependiera exclusivamente de los objetos del conocimiento (cfr. punto 1.3.2) o, que, por lo menos, aparece como tal --vía las entradas sensoriales-- y no como dependiente de culturas y subculturas. Putnam se encuentra con dificultades cada vez que quiere justificar una posición privilegiada de la ciencia como medio de aproximación a “la verdad”. Esto le sucede a pesar de afirmar literalmente lo siguiente: “[...] nuestra imagen del mundo no puede ser ‘justificada’ por nada sino por su éxito tal como lo juzguen los intereses y valores que evolucionan y se modifican al mismo tiempo y en interacción con nuestra cambiante imagen

⁴¹⁰ GONZÁLEZ-CASTÁN, ÓSCAR “The Fact/Value Entanglement as a Linguistic Illusion” 300-301.

⁴¹¹ Ibid. 300 y p. ej. PUTNAM, HILARY *Ethics without Ontology* 67-69, DEWEY, JOHN p. ej. *The theory of Inquiry* 49-51, 80-82.

del propio mundo.”⁴¹² Sin embargo, considero que al no valorar la predicción acertada como clave de ese éxito científico --lo que Quine sí hizo-- Putnam se queda sin argumentación sólida para defender algún tipo de “racionalidad científica” y se ve forzado a admitir la dificultad en que se encuentra al no poder compaginar el papel predominante en la investigación científica del éxito, relativo al contexto, con la influencia del avance hacia la verdad idealizada que quiere considerar como motor de la investigación.

Putnam critica a Quine y a Rorty, afirmando que defienden la idea de que "verdad" es una noción vacía.⁴¹³ Yo no encuentro que defiendan esa idea. Además, tampoco creo que sea vacía en sentido literal. Aunque estoy conforme con sus interpretaciones deflacionistas o minimalistas, las más frecuentes hoy día, pienso que “verdadero” es un atributo sumamente útil. Dicha utilidad se basa en la idea que aprendemos al aprender el lenguaje y que nos dice que las proposiciones a las que se atribuye correctamente el predicado “verdadero” permiten, con grados diversos de probabilidad, hacer predicciones que se cumplen sobre nuestras entradas sensoriales (V. punto 2.2.3). Pero nada puede ser más importante que esas predicciones para nuestra supervivencia y nuestra vida cotidiana (naturalmente, el uso de esa propiedad lo extendemos, por analogía, y con resultados muy diversos, como sucede con otras muchas, a lo que no es físico). Precisamente entiendo que el gran hallazgo de las ciencias modernas, y la clave de sus éxitos, ha sido el aplicar de modo generalizado, sistematizado y apoyado en las comunidades relevantes, ese proceso de predicción-comprobación. Por tanto, dada su extrema utilidad, el atributo "verdadero" no puede, desde un punto de vista pragmatista, decirse que es vacío. Es un instrumento del lenguaje de gran utilidad, pero, evidentemente, su supuesta equivalencia a la afirmación de la existencia de determinada relación con una "realidad" no es más que una especulación metafísica añadida. (Para algún desarrollo más sobre esta idea de la verdad puede verse el punto 2.2.3).

En definitiva, lo que deja translucir Putnam es que tiene una idea predeterminada, muy concreta, de lo que es, --o, más bien, de lo que cree debería ser-- el ser humano, como ya hemos indicado en el punto 4.2.1 *ad finem*. Entiendo que el campo de las ciencias modernas no es el más adecuado para que Putnam intente apoyar en él esa idea. Como tiene escrito Del Castillo: “Pero [...], Quine [...] no propone, en absoluto, una explicación *filosófica* del

⁴¹² PUTNAM, HILARY "Realism with a Human Face" 29: “[...] our image of the world cannot be ‘justified’ by anything but its success as judged by the interests and values which evolve and get modified at the same time and in interaction with our evolving image of the world itself.”

⁴¹³ PUTNAM, HILARY "A Comparison of Something with Something Else" 330-334 et passim.

funcionamiento y del éxito de las creencias científicas y no está nada claro que la *necesite*, por mucho que diga Putnam.”⁴¹⁴ (Cursivas del original).

Algunos autores razonan contra el relativismo diciendo que cuando una teoría física adelanta la existencia de objetos radicalmente nuevos, o cuando anticipa la existencia de hechos y fenómenos cualitativamente diversos de aquellos para los que fue diseñada, no cabe dudar de que está “tocando” de algún modo una realidad independiente y no puede seguir hablándose de una ontología exclusivamente interna o relativa a la propia teoría.⁴¹⁵ Mi réplica es que si la teoría “anticipa” o “predice” --o cualquiera de los verbos que suelen utilizarse--, me parece que está claro que el resultado de esos verbos es algo previsto por la teoría y no veo el sentido en que se puede decir que no es “interno” a la teoría. Por otra parte, como ya se ha repetido, ese “tocar” no concretable es claro y evidente. Pero, ¿acaso permite sacar alguna conclusión sobre el relativismo? Creo que no. La cuestión del relativismo no tiene por qué ligarse a la del antirrealismo. Lo importante es que eso que está fuera de nuestra mente no podemos saber lo que es más que en tanto en cuanto hacemos construcciones, que son obra nuestra, sobre unos datos --entradas sensoriales-- radicalmente limitados y, que, por tanto, se trata de construcciones completamente relativas a nosotros, nuestras características y nuestros marcos de referencia.

Me parece que nadie, tampoco ningún relativista, va a dudar hoy día de que existan entidades externas a nuestra mente. Esas entidades, por supuesto, no son “productos causados por nuestra mente” pero sí que lo es la forma en que las captamos y las conceptualizamos. Es nuestra, y sólo nuestra, de cada individuo y, fundamentalmente, de nuestra especie, cómo afectan esas “cosas” --o ese “caos” externo-- a nuestros receptores sensoriales. Por tanto, todo ello es dependiente de, relativo a, numerosas variables.

En cuanto a la justificación de las ciencias modernas entiendo que no requiere apoyarse en ningún realismo. Basta constatar sensorialmente que el número de predicciones acertadas de nuestros contactos con lo externo o con aquello de lo externo con lo que nuestra especie puede tener contacto --a lo que no es necesario llamarle “Realidad” o “Mundo”, términos demasiado cargados de Metafísica-- crece exponencialmente. Ese crecimiento exponencial es lo que justifica a las ciencias empíricas como “algo especial” y lo que explica la evolución explosiva de las tecnologías en los últimos ciento cincuenta años, transformando

⁴¹⁴ DEL CASTILLO, RAMÓN “Desde un punto de vista pragmático Quine y sus críticos” 280.

⁴¹⁵ V. p. ej. ARENAS, LUIS “Realismo, relativismo y antirrealismo”.

radicalmente las condiciones de vida de nuestra especie.

En conclusión, si para el ser humano no hay absolutos --tampoco en las materias de las que tratan las ciencias empíricas-- todo lo humano, incluido todo lo que puede conocer el ser humano, es relativo. Esto equivale, a mi entender, a decir que depende de factores que son cambiantes y contingentes, variables causales si les queremos llamar así. Esto incluye todo el conocimiento humano, también el científico. Pensar así, y razonar acordemente, a partir de esta idea, está estrechamente relacionado con aceptar, como dice Rorty, la propia finitud. Es, simplemente, aceptar que no conocemos el futuro de lo humano, ni individual ni colectivamente, aunque podemos suponer, también para lo colectivo, que desaparecerá, que dejará de existir. En cuanto a las ciencias modernas, no se libran de esa finitud, contingencia y carácter relativo. Son muy útiles --por supuesto para los objetivos de nuestra cultura-- pero eso no tiene que querer decir que participen, o se apoyen en, algún tipo de absoluto. El conocimiento por nuestros lenguajes de algunas "estructuras" que nos permiten hacer predicciones que se cumplen tampoco nos permite inferir que esas "estructuras" se correspondan con otras "estructuras estables" externas y ajenas a la mente humana. Tal inferencia es una explicación, algo que nosotros añadimos y que sabemos, entre otras cosas por la historia de la ciencia, que es contingente. No podemos inferir que la estabilidad de esas "estructuras" y esos "resultados" no sean relativos a lo humano y, en cambio, participen de algún absoluto, de una "realidad" eterna. Me parece evidente que es necesario que el ser humano se acostumbre a ser consciente de que piensa desde, e inmerso en, esa contingencia y ese relativismo que afectan a todo lo suyo. Por tanto, creo que todo lo que construya tendrá más sentido, contingente y relativo por supuesto, si lo tiene en cuenta. Esto equivale simplemente, como dice Rorty, a aceptar la propia finitud cosa que, por evidente, debía ser fácil pero que no nos lo resulta si hemos sido educados en, y por, culturas que no lo aceptan, que quieren anclarse a algún absoluto.

5.3 PROGRESO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y RELATIVISMO

5.3.1 Una breve introducción a la noción general de progreso y a la especificidad del progreso científico.

Antes de entrar en detalle en el objeto de este apartado --que es el progreso científico-- lo que hacemos a partir del apartado siguiente, parece adecuado precisar el sentido en que utilizamos en general el término “progreso” así como las implicaciones que nos parece que incluye.⁴¹⁶ Entendemos que la noción de progreso, aplicada al ámbito humano, presupone la de cambio o proceso y, además, implica la idea de mejora o avance. Por tanto, implica la referencia a una escala de valores o a una meta, u objetivos, que se consideran deseables alcanzar en relación a los cuales se habla de mejora o de avance. Así resulta que el progreso es interno, o va ligado, a una cultura que define y promueve esa escala de valores. El progreso, por tanto, caso de producirse, es relativo a la cultura dentro de la cual se produce. Depende de los objetivos que ha establecido esa cultura y hacia los cuales se afirma que se produce el avance. Los ejemplos son claros. Si consideramos que es un progreso que nuestra cultura dejara de apoyar los matrimonios concertados por los padres de la mujer es porque nuestra cultura cambió su escala de valores y pasó a considerar mejor, o superior, la autonomía de la mujer frente a su colaboración con los intereses de la familia o su sumisión a los criterios de otras personas.

Al margen de esa caracterización, hecha desde la autovaloración positiva de la noción de progreso, han tomado gran fuerza en las últimas décadas --al menos entre las élites intelectuales-- las ideas del agotamiento de la noción de progreso, de la necesidad de rechazarla e incluso la de su muerte. No entraremos aquí en los debates, múltiples y en ámbitos muy diversos, suscitados al respecto por exceder del ámbito del presente trabajo.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Para un mayor detalle sobre la noción general de progreso y su historia pueden, por ejemplo, consultarse los puntos de vista, a veces divergentes, de BURY, JOHN *La idea del progreso*, NISBET, ROBERT *History of the Idea of Progress* y TAGUIEFF, PIERRE-ANDRÉ *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*.

⁴¹⁷ Sobre la idea de progreso en la historia y en la política pueden verse las obras de NISBET y de TAGUIEFF, citadas en la nota anterior, así como: GRAY, JOHN *Contra el progreso y otras ilusiones*. Sobre la idea de progreso en el fundamental campo de la biología: WAGENSBERG, JORGE Y AGUSTÍ, JORDI (Eds.) *El progreso, ¿un concepto acabado o emergente?*

A su vez, dentro de la idea general de progreso, la noción de progreso científico deriva de la asunción por nuestra cultura --a partir del Renacimiento y, principalmente, de las ideas lanzadas por Bacon-- del control de la naturaleza como un objetivo prioritario. Entendemos mayoritariamente, desde entonces, que es positivo el control de nuestro entorno, individual y colectivo. Si las ciencias consiguen incrementar ese control consideraremos que se ha producido una mejora y, por tanto, una muestra de progreso.

5.3.2 Los objetivos de las ciencias y el progreso científico

En el apartado 1.1.3 indicamos ya una definición básica del conocimiento, en cuanto contenido, como el mantenimiento en la mente de expectativas y disposiciones respecto a su entorno, es decir, de predicciones de entradas sensoriales. Ese es el primer nivel del conocimiento pero va seguido del hecho de que, conseguida la predicción, se sigue de ella el intento de controlar esas entradas. Ese intento tendrá éxito en tanto en cuanto se consiga estabilizar el ciclo con el que todo ser vivo se relaciona con su entorno, a saber:

Entrada sensorial → Acción=Entrada sensorial⁴¹⁸ → Nueva entrada sensorial.

El conocimiento, por tanto, es --en nuestra cultura-- el establecimiento de creencias que logran el control del entorno o, lo que es lo mismo, la predicción acertada de las entradas sensoriales futuras como consecuencia de una acción previa (que se identifica por otras entradas sensoriales). Así, las ciencias, como otras modalidades de conocimiento, se orientan a la resolución de lo que se ha llamado “el problema empírico”. Por mi parte, entiendo dicho problema y su resolución como la determinación de una relación causa-efecto --en un sentido meramente probabilístico, como el de Hume-- seguida del hecho de poder confirmar dicha relación mediante ciclos repetidos de predicción-comprobación.⁴¹⁹ Los objetivos de la ciencia se orientan, por tanto, a la obtención de esas predicciones empíricas y su progreso deberá ir ligado al aumento del número de esas predicciones que se cumplen.

La determinación de las ciencias, de su éxito y, por tanto, de su progreso, analizando la obtención de resultados, específica y prioritariamente medidos a través de la consideración

⁴¹⁸ La igualación de la acción con otra entrada sensorial tiene el sentido de indicar que identificamos y controlamos la ejecución de nuestras acciones mediante las entradas sensoriales que la mente recibe al realizarlas.

⁴¹⁹ Hemos tratado del ciclo predicción-comprobación en el punto 1.3.3 y en los anteriores apartados del presente capítulo.

de lo empírico, no es una novedad en la reflexión sobre las ciencias. Así Van Fraassen ha hecho de ello el *leitmotiv* de su importante obra y Laudan ha insistido, como detallamos en el párrafo siguiente, en que debemos analizar la ciencia planteando para ella objetivos cuya índole permita determinar con seguridad si los alcanzamos.⁴²⁰ Mi propuesta es acentuar esa orientación empirista y dar la máxima seguridad a sus resultados, centrando el análisis, como hemos indicado en el apartado 5.2, en las entradas sensoriales simples y en la construcción que se realiza a partir de ellas de los resultados de las ciencias. Ese método de construcción, además, resulta ser garantía suficiente de la imprescindible interacción con la comunidad. Entiendo que sólo eso permite compaginar la existencia de progreso del conocimiento científico --ligado a los valores de nuestra comunidad-- con la existencia de relativismo en todo el conocimiento humano. (V. *infra* apartado 5.3.4)

En su obra clásica sobre las ciencias y la cuestión del progreso científico, Laudan afirma, en el sustancial prólogo a la edición española, que las sustituciones de las teorías científicas por otras no son, generalmente, acumulativas y niega que la confirmación empírica sea la cuestión principal en la selección de teorías.⁴²¹ Afirma también que el progreso científico vendrá determinado por los objetivos de las ciencias y propone aceptar que el objetivo general de las ciencias es “obtener teorías con una elevada efectividad en la resolución de problemas. Desde esta perspectiva, la ciencia progresa sólo si las teorías sucesivas resuelven más problemas que sus predecesoras.”⁴²²

Pero el enfoque de Laudan, por otra parte interesante y bien razonado, comienza a mostrar su debilidad cuando recordamos su afirmación:

[...] necesitamos solamente calcular --para cada teoría-- el número de problemas que ha resuelto. Suponiendo, como creo que podemos, que los proponentes de distintas teorías pueden ser capaces de llegar a acuerdos sobre criterios objetivos para individualizar los problemas, entonces podemos determinar cuántos problemas resuelve una teoría sin ir más allá de la propia teoría. Todas las

⁴²⁰ V. p. ej. VAN FRAASSEN, BAS *The Scientific Image* 12, 64, 68-69 et al.

⁴²¹ LAUDAN, LARRY *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico* 9-10.

⁴²² *Ibid.* 11.

teorías existentes podrían entonces ser ordenadas de acuerdo con sus índices de resolución de problemas [...].⁴²³

Desgraciadamente esa propuesta de Laudan peca de demasiado optimista --como ha mostrado su no aplicación en las más de tres décadas transcurridas desde su formulación. Ya él mismo, en la misma obra en que promovía esas ideas, afirmaba: “[...] hay casos históricos importantes en los que [...] la importancia de un problema, e incluso su estatuto como problema, ha revelado enormes fluctuaciones.”⁴²⁴ Por mi parte, considero que es natural que los promotores de cualquier teoría, especialmente si tienen que competir con otra --lo que Laudan considera es la situación más frecuente--, siempre digan que la suya es la que más problemas, y/o problemas más importantes, resuelve y, además, no se conoce ningún método, que haya obtenido aceptación general, para contar y valorar problemas.⁴²⁵ Por otra parte, la propuesta está lastrada por la deficiencia --habitual en la época en que fue presentada-- consistente en creer que la actividad esencial de las ciencias es la producción de teorías en lugar de reconocer que las ciencias son prácticas humanas complejas en las que, entre las actividades habituales, la más frecuente y prioritaria es la concepción e intento de realización de determinados experimentos, es decir, la predicción de observaciones y la comprobación del acierto de esas predicciones, y no la generación de teorías.

Para evitar las dificultades que plantea el establecimiento de la resolución de problemas como criterio de evaluación entiendo que se puede recurrir a acentuar el empirismo. Partimos de que resolver un problema --limitándonos a lo que Laudan llama “problemas empíricos”-- es, al final, comprobar que se cumple la predicción de una entrada sensorial. Podemos, por tanto, considerar --como ya hemos indicado en el apartado precedente, 5.2, y en el punto 1.3.3-- que las predicciones acertadas de entradas sensoriales son el criterio no sólo de identidad sino de éxito de las ciencias. Además creo que podemos

⁴²³ LAUDAN, LARRY “Two Dogmas of Methodology” 595: “[...] we need only compute ---for each theory -- the number of problems it has solved. Assuming, as I think we can, the proponents of different theories may be able to agree upon objective criteria for individuating problems, then we can determine how many problems a theory solves without going beyond the theory itself. All extant theories could then be rank-ordered with respect to their problem-solving indices [...]”

⁴²⁴ LAUDAN, LARRY *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico* 162.

⁴²⁵ El propio Laudan reconoce nueve años después de la publicación de su libro, en el mencionado prólogo, que “[...] hay escaso acuerdo respecto de qué cuenta como problema, qué tipos de problemas hay, y qué constituye una solución de un problema.” (LAUDAN, LARRY op. cit. 12) y también reconoce “Son, desde luego, enormes los obstáculos técnicos con los que se enfrenta tal enfoque [Su ‘modelo de resolución de problemas’]. [...] Cómo hacerlo no está todavía completamente claro [...]. Más problemática es la idea de evaluar la importancia de los problemas resueltos y no resueltos.” (Ibid. 17).

afirmar que dan una medida del conocimiento acumulado por ser, como hemos comentado más arriba, su componente básico. Se sigue que el progreso del conocimiento científico será el incremento del número de ciclos observación-predicción-comprobación cuya seguridad está confirmada. Las claves del progreso estarían así en: la proporción, y número total, de predicciones que se cumplen --ciclos "Predicción-Comprobación" cuyo cumplimiento se garantiza a escala humana pero sin que sea necesario (como en la propuesta de Laudan) su recuento, que, además sería imposible--; su utilidad --efectos positivos sobre la vida humana individual y colectiva de acuerdo con los objetivos valorados positivamente por nuestra cultura, lo que nos lleva necesariamente a un enfoque pragmatista--; y su paso a la tecnología que es donde todo ello se comprueba en los grandes números de repeticiones que permiten hablar de "escala humana".⁴²⁶ Si hay esos efectos sobre la vida humana, es decir, los efectos que nuestra cultura valora positiva y prioritariamente, entiendo que podemos hablar de progreso tecnológico derivado de las ciencias modernas, y quizás también de progreso de las tecnociencias, que será siempre, por supuesto, relativo a nuestra cultura.

Por tanto, a los efectos de la existencia de ese progreso, ha dejado de ser un impedimento la dificultad práctica de realizar el recuento de los éxitos que proponía Laudan, dado que la utilización masiva, en las tecnologías y en sus aplicaciones, de esas predicciones obtenidas en el ámbito científico evidencian un constante y acelerado incremento de su número, por lo menos durante los últimos doscientos años de nuestra cultura, sin que sea necesario entrar en ningún recuento detallado. La única posible dificultad estaría en la existencia también de efectos negativos --a juicio de nuestra cultura--, la utilidad negativa de predicciones que se cumplen, pero creo que puede aceptarse la posición optimista que afirma que el balance de conjunto es positivo.⁴²⁷

⁴²⁶ Se comenta la noción de "escala humana", principalmente, en la nota 394 del punto 5.2.1.

⁴²⁷ La cuestión de la utilidad negativa de predicciones acertadas nos lleva al terreno de la ética. Quedan planteadas cuestiones como: ¿utilidad para quién? o ¿utilidad para qué? Pensemos en si fueron útiles para los habitantes de Hiroshima las numerosas predicciones acertadas sobre las reacciones de los núcleos de uranio que hicieron determinados científicos, o a quién son útiles, y a quién perjudiciales, en la actualidad, las numerosas predicciones acertadas que se hacen sobre el manejo de aviones no tripulados como medio de provocar explosiones en determinados lugares y momentos.

5.3.3 Otra objeción: ¿nuestra sensación de progreso del conocimiento científico responde a algo real o es un artefacto?

La generalización en nuestra cultura de la sensación de progreso en las ciencias, y procedente de las ciencias, que acabamos de analizar y justificar en el apartado anterior, nos puede llevar a plantear la duda de si esa sensación se corresponde con algo real. De hecho, diversos filósofos e historiadores de la ciencia se lo han planteado y, centrándose en los cambios más importantes en las ciencias --los resultantes de las revoluciones científicas-- han suscitado la cuestión de si es real o solamente un espejismo la valoración como progreso de esos cambios. Pero no han llegado a conclusiones unánimes. Así, Kuhn pone directamente en duda esa impresión de progreso considerándola ficticia e inevitable y atribuyéndola a que en las ciencias --como en las demás áreas de lo humano-- la historia la escriben los vencedores.⁴²⁸ En cambio, Laudan crítica acerbamente la posición de Kuhn y afirma: “Una revolución podría, en principio, suponer el abandono de tradiciones de investigación más progresivas por otras menos progresivas. Dicho brevemente, si una revolución científica es racional y progresiva es una cuestión *contingente*.”⁴²⁹ (Cursivas del original). Es decir, rechaza categóricamente la inevitabilidad del progreso y de la sensación al respecto. Es una posición lógica para él dado que preconiza una medición comparativa del avance o retroceso en la sustitución de teorías, y admite que ambos casos son posibles.

Por su parte, Rorty, polemizando con Putnam contra la necesidad de la noción de verdad y a favor de la suficiencia de la noción de justificación, afirma que la aproximación progresiva de las series de teorías anteriores a las nuestras es un artefacto inevitable de la historiografía. La autoimagen de cualquier disciplina surge necesariamente de su estado actual y su historia se escribe necesariamente como relato de su gradual maduración.⁴³⁰ Rorty está, por tanto, adoptando la posición de Kuhn ya que niega la posibilidad de una medición objetiva que nos diga si hay o no avance científico.

Por mi parte, entiendo, como ha quedado expresado en el punto anterior, que, dentro de lo dependiente de, y relativo a, las finalidades mayoritariamente preferidas en nuestra

⁴²⁸ V. KUHN, THOMAS *La estructura de las revoluciones científicas* 256-258, 258 n 3.

⁴²⁹ LAUDAN, LARRY *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico* 179.

⁴³⁰ V. p. ej. RORTY, RICHARD *Philosophy and the Mirror of Nature* 391-392.

cultura, las tecnociencias hacen avanzar el conocimiento mediante predicciones que se cumplen y que, en la mayoría de los casos, esas previsiones aumentan su número *progresivamente*.⁴³¹ En una línea similar se manifiesta, por ejemplo, Bloor cuando dice:

El conocimiento es una forma de adaptación al mundo y la ciencia es una forma de adaptación colectiva. El progreso científico es real pero puede, y debe, ser comprendido como nada más que adaptación, es decir, una secuencia causal de modificaciones locales sugeridas por intereses y objetivos compartidos pero sin meta 'última'.⁴³²

En cuanto a la posición de Rorty, creo que hay, como dice Vattimo, una cierta limitación en su pragmatismo pero pienso que su solución hubiera estado precisamente en una acentuación de su carácter pragmatista --incluso al margen de la aceptación del relativismo (ya echada de menos en el apartado 4.3)-- y no en un salto hacia la metafísica, como le propuso Vattimo.⁴³³ En efecto, Rorty olvida habitualmente que en el diálogo de las investigaciones, además del propio diálogo, sí hay algo más, a saber, los resultados positivos --para esa cultura en que se desarrolla el diálogo-- que se consiguen si la investigación tiene éxito pragmático, es decir, si se consigue aumentar el número de predicciones que hacemos y se cumplen. Por tanto, creo que se podría mejorar el neopragmatismo rortyiano incluyendo una valoración ponderada de las aportaciones de la investigación empírica cuando permiten

⁴³¹ Considero, siguiendo a una buena parte de los estudiosos de la materia, que para las ciencias empíricas actuales la denominación "tecnociencias" es la más adecuada. Están bien descritos algunos de los debates al respecto en RADDY, HANS "Introduction to Part I: Technology, Engineering and the Sciences" y "Science, Technology and the Science-Technology Relationship".

⁴³² BLOOR, DAVID "Relativism and the Sociology of Scientific Knowledge" 449: "Knowledge is a form of adaptation to the world and science is a form of collective adaptation. Scientific progress is real, but it can, and must, be understood as no more than adaptation, i. e. as a causal sequence of localized modifications prompted by shared goals and interests but with no 'ultimate' goal."

⁴³³ V. VATTIMO, GIANNI "Truth, Solidarity, History" 575-583. La limitación en el neopragmatismo de Rorty que señala Vattimo consistiría en que cuando Rorty propone su redesccripción del mundo no se siente completamente indiferente al hecho de que esa redesccripción podría ser aceptada como "verdadera" y eso significa como útil para la comunidad. Además, Rorty no considera el fundamentar su redesccripción en alguna verdad estructural apodíctica, eterna, pero imagina que tiene cierta solidez, o incluso cierta "duración". En definitiva, su redesccripción está lanzada a la historia y no puede construirla sino como una narración que no parte de cero sino que más bien está conectada a las narraciones previas compartidas en su cultura. Así, somos capaces de reconocer la crisis de un modelo previo de reflexión, como hace el propio Rorty respecto a la cultura filosófica occidental, porque no podemos hacer nada distinto de "recontarnos" a nosotros mismos ese relato de una manera comprensible. La reconstrucción que efectuamos tiene, como Rorty reconoce explícitamente, una naturaleza circular en el sentido de que nuestra historia aparece a la luz final de una crisis porque nosotros ya estamos dentro de un punto de vista que surge precisamente de esa crisis. Vattimo propone sustituir el "ya no funciona" de Rorty --que le lleva a abandonar el realismo científico, es decir, la metafísica-- por la idea heideggeriana de la historia del Ser. La utilidad de retroceder a la historia del Ser es nada más que retórica pero es más persuasiva que retroceder simplemente a la pregunta: "¿en qué tipo de sociedad preferirías vivir?", dice Vattimo.

cumplir cada vez más objetivos de aquellos que aceptamos como positivos dentro de nuestra cultura. Como señala Stroud, en sus críticas a Quine, si hay indeterminación de las teorías, el escéptico puede mantener sus dudas, y yo estoy de acuerdo con Quine en que el pragmatista también puede mantenerlas.⁴³⁴ Pero a éste le resulta irrelevante para lo que son sus objetivos. En efecto, se conforma con los resultados que va obteniendo gracias a esas predicciones --sea en el área científica sea en lo cotidiano-- y no le importa que sean contingentes, ni haber dado de lado la búsqueda de "la Verdad" pues cree que no existe tal cosa. Evidentemente ni Stroud ni el escéptico que él nos presenta han considerado que la capacidad de hacer predicciones permita preferir una teoría o un modelo a otros, pero debería estar claro que sí lo permite.

5.3.4 La compatibilidad de progreso y relativismo

Expresando claramente una opinión que, con distintas variantes, está bastante extendida, Jong Huang afirma, a propósito de Rorty: "[...] un filósofo que cree en el 'progreso' y defiende la 'esperanza' en un futuro mejor difícilmente puede ser un relativista."⁴³⁵ (Comillas del original)

Yo considero, por mi parte, que si se entiende correctamente el relativismo, esas dos posiciones son perfectamente compatibles. En efecto, "progreso" y "esperanza social" son conceptos que están dentro de una cultura --la nuestra, la occidental del siglo XXI. Están dentro, por tanto, de una interpretación del pasado, dentro de un juego de lenguaje, y el relativista puede --incluso debe, para ser un relativista coherente-- considerarse miembro de esa cultura y puede participar de ese juego de la esperanza que incluye aceptar unas determinadas escalas de valores. Su única diferencia con otros miembros de la cultura no relativistas será que tiene claro que, vistas sus posiciones desde otra cultura u otros juegos de lenguaje --otras estructuras conceptuales-- las nociones de "progreso" y "esperanza social" pueden carecer de todo atractivo y credibilidad y, además, que esas posiciones tuyas tienen solamente, como cualesquiera otras, una verdad relativa y pragmática (V. apartado 2.2 sobre la verdad).

⁴³⁴ STROUD, BARRY *The significance of philosophical skepticism* 231-233.

⁴³⁵ HUANG, YONG "Rorty's Progress into Confucian Truths" 448: "[...] a philosopher who believes in 'progress' and holds out the 'hope' for a better future can hardly be a relativist."

En efecto, como hemos venido reiterando, cualquier investigación y las decisiones respecto a sus conclusiones se están planteando siempre desde dentro de nuestra cultura y subculturas, dentro de un juego de lenguaje, con unos supuestos que hacen sus resultados relativos a esa situación cultural, etc. Resulta, por tanto, una vez más, que no podemos salir del relativismo y que sólo podemos intentar ir más allá promoviendo la difusión --pacífica, por nuestro deseo de reciprocidad-- de los puntos de vista de nuestra cultura. Pero todo esto es independiente de que juzguemos que hay o no progreso. En el ámbito de las investigaciones científicas, podemos juzgar dentro de nuestra cultura --como ha sido habitual juzgar los últimos trescientos años o como yo he mantenido basándome en el crecimiento exponencial y la importancia de las predicciones acertadas-- que hay progreso tecnocientífico o podemos considerar, como se viene haciendo cada vez por mayor número de pensadores (V. las obras citadas en la nota 417), que el propio concepto de progreso es un error. En cualquier caso, los razonamientos que apoyan la relatividad de todo conocimiento quedan inalterados.

CAPÍTULO 6.-CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN

6.1CONCLUSIONES

Las conclusiones de la investigación realizada, expresadas resumidamente, pueden presentarse en los doce puntos siguientes:

1. La conclusión fundamental de esta investigación es que todo conocimiento humano se desarrolla dentro del relativismo, es relativo. Es decir, encontramos un relativismo epistemológico ubicuo o global que está ligado, afectándolas, a todas y cada una de las creencias de cualquier ser humano. Dicho relativismo deriva de la dependencia y contingencia de todo lo humano. La relatividad de toda creencia afecta al conocimiento --que no es sino una modalidad de las creencias-- y esa relatividad se fundamenta en que cualquier creencia es un producto exclusivamente humano. La ubicuidad del relativismo no obsta sino que facilita que haya multitud de modalidades del mismo y pueda hacerse su clasificación mediante criterios muy diversos. Esos criterios sirven de fundamento a análisis también diversos e incluso contradictorios. En consecuencia, la ubicuidad del relativismo ha favorecido la aparición, en los análisis que han realizado diversos autores, de múltiples tipos, fundamentaciones, orígenes y consecuencias del relativismo. Dos conclusiones importantes derivadas de esos análisis son: en primer lugar, que el relativismo global o ubicuo es formalizable en términos de lógica; en segundo lugar, que las construcciones que sobre las observaciones, o entradas sensoriales, se realizan --todas las creencias que se generan--, son contingentes y relativas a, dependientes de, variables que, hasta el presente, desconocemos, al menos en su totalidad y en sus modos últimos de acción. (Apartados 1.1, 1.2, 3.1 y 3.3)

2. El relativismo epistemológico y el pragmatismo están unidos estrechamente y requieren apoyo mutuo. Así se ve, por un lado, en las consecuencias de algunas características fundamentales del pragmatismo como el falibilismo, el pluralismo y el holismo. Por el otro, en sentido inverso, el relativismo requiere el pragmatismo para convertirse en una posición coherente con el hecho de ser humanos, es decir, con tener que adoptar constantemente opiniones y decisiones y, más aún, con tener que actuar en el mundo, aunque sea a sabiendas de que las certezas en que nos basamos son siempre relativas. Así,

concluimos que el pragmatismo genera relativismo, como también resulta consecuencia, o necesidad, de éste. Es decir, el relativismo requiere pragmatismo para que sea posible mantenerlo sinceramente en la realidad vital, y el pragmatismo lleva consigo relativismo. (Apartado 1.3)

3. Para definir correctamente la objetividad, y manejar el concepto con utilidad en los análisis epistemológicos, tenemos que considerar que es la característica de una creencia que hace que no haya en dicha creencia nada que no proceda de su objeto, que no lo tenga por causa. Así, resultarían objetivos los juicios, creencias y otros productos mentales que no incorporaran nada que no lo aportara exclusivamente su objeto. Sin embargo, parece claro que la mente que genera una creencia, y maneja necesariamente para ello categorías, conceptos, etc., no puede hacer esa generación sin incorporar algo propio de dicha mente y de los sistemas que le suministran las entradas sensoriales, es decir, sin incorporar algo propio de sus características, algo ya preexistente en dicha mente y sistemas. Por tanto, resulta obligado concluir que la mente genera, a partir de las entradas que recibe, algo condicionado por esa misma mente que lo genera.

En consecuencia, concluiremos también que la objetividad completa no existe y que su carácter fundamental es el ser una idealización, una meta inalcanzable. Sólo la intersubjetividad permitirá avanzar hacia la meta epistemológica constituida por la dependencia exclusiva de una creencia de su objeto. Se lograría mediante una adecuada compensación entre las diferentes subjetividades. Pero el paso al otro sujeto, o a los otros sujetos, que es el paso a la comunidad, es el reconocimiento de la objetividad como instrumento ineludiblemente dependiente de la utilidad la cual, a su vez, es definida y preconizada por el grupo relevante. Se trata de la constatación de que lo pragmático condiciona el criterio de lo objetivo. Al tener que recurrir al otro, a los otros, al grupo, nos sometemos a lo pragmático. Ante la falta de operatividad de la garantía únicamente individual, el conocimiento --en particular el conocimiento científico-- se acoge a la garantía del grupo. Así la búsqueda de la objetividad nos lleva a aceptar el pragmatismo que aportan los objetivos --y los intereses-- del grupo.

En las ciencias estamos en el ámbito de la acción pragmática, del pragmatismo, buscando éxitos, utilidades, predictivas primero y, luego, de origen social. Al comprobar que las teorías y las prácticas científicas son relativas no hay más salida que concluir que la fuerza y los éxitos de las ciencias modernas vienen de la adecuada combinación de esas

construcciones, teóricas y prácticas, con el pragmatismo, con la implantación de unos procedimientos que garanticen la obtención de resultados. (Apartados 1.3 y 5.2)

4. Los análisis de las argumentaciones antirrelativistas nos muestran que fracasan. Así resulta que el relativismo global no es autorrefutante, que no hay una verdad absoluta que haga imposible el relativismo y que tampoco hay necesidad, por parte del relativista, de disfrutar de una inexistente posición de neutralidad o de someterse a las normas de una supuesta racionalidad de valor universal.

En efecto, ninguna de las argumentaciones habituales que se apoyan en la autorrefutación del relativismo tiene éxito, es decir, esas argumentaciones no invalidan que el relativismo sea él mismo verdadero sólo relativamente. Lo que resulta incoherente es un punto de vista que mantenga la autorrefutación del relativismo. Es indiferente para la existencia del relativismo global que yo --o cualquier otro sujeto-- lo tenga entre mis creencias o no. La creencia o no creencia en el relativismo global no afecta a su existencia. Así mismo, la aparición de series sin fin en los razonamientos relativos no tiene consecuencias antirrelativistas.

En los razonamientos antirrelativistas que se apoyan en el concepto de verdad siempre se hace una petición de principio que los invalida porque se parte de la premisa --declarada o no-- de que existe una verdad que es absoluta e inamovible. Sin embargo, la única verdad existente es relativa a las experiencias de cada sujeto. La verdad es sólo un recurso de nuestro lenguaje, una forma de hablar de la relación que tenemos con lo externo a nuestra mente, y no algo totalmente independiente de nuestra mente que se imponga a ella desde fuera. El uso del predicado “verdadero” simplemente expresa la idea de que la creencia a la que se aplica permite hacer predicciones sobre nuestras entradas sensoriales que creemos tienen una probabilidad elevada de cumplirse. Eso no hace que abandonemos el ámbito del relativismo porque esa expectativa que tenemos respecto a lo que consideramos “verdadero” no siempre se cumple y, además, habitualmente estamos hablando, expresa o implícitamente, de “verdadero para mí, aquí y ahora”, teniendo en cuenta nuestras circunstancias.

Cada ser humano llega a sus juicios y creencias partiendo de su cultura y de otros condicionantes, y piensa, --muy mayoritariamente-- que su posición, o punto de vista, es la preferible. En esa misma situación está también el relativista, quien está dispuesto a defender sus opiniones, como los demás defienden las suyas, aunque crea que son relativas y, por ello, sea consciente de que puede estar en el error, de que la verdad existente es sólo la verdad

pragmática, aunque también sepa que, desde otras posiciones, se puede hacer la defensa de cada una de ellas con igual sinceridad. Nada de eso invalida sus juicios.

No hay evidencia ninguna de que en la racionalidad humana, tampoco en la científica, actúe algún factor necesario o absoluto que dé a sus resultados una fijeza especial. Por el contrario, sí hay evidencias abundantes de que lo que se entiende por “racional” y los razonamientos que se aceptan como válidos son ampliamente variables dependiendo de los contextos culturales y otras circunstancias. Así, los resultados de lo que entendemos por racionalidad son creencias que resultan depender de variables del contexto en que se producen, tanto como cualesquiera otras creencias. Por tanto, no están libres de la ubicuidad del relativismo epistémico. (Apartados 2.1, 2.2, 2.3 y 2.4)

5. En todo lo humano están presentes la dependencia y la contingencia. Esto hace que todo lo que existe en el ser humano, incluidas las creencias --sean o no etiquetadas como conocimiento-- resulte relativo a aquello que le da esa transitoria existencia. El ser humano tiene frecuentemente la sensación de que piensa y actúa con entera libertad y también tiene, en nuestra cultura, la convicción de que dependen del azar los eventos a los que se enfrenta. Por tanto, las situaciones a las que se ve abocado el sujeto del conocimiento, y el contenido de ese conocimiento, sus creencias, son siempre contingentes, dependientes del azar, al menos desde su propio punto de vista. El relativismo consiste en la afirmación de que la propia existencia de las creencias y también la atribución a las mismas del grado de certeza que las caracteriza, depende de muchas variables de orígenes diversos la mayoría de las cuales no pueden ser controladas, algunas tampoco conocidas, por quien tiene la creencia. Dicho de otra forma, el relativismo consiste en pensar que todas las creencias, incluido el mismo relativismo, son contingentes.

Desde el punto de vista de la contingencia del conocimiento, el relativismo epistémico global o ubicuo es la constatación de que la existencia y contenido de todos los productos mentales --conocimiento, creencias en general, juicios, etc.-- dependen de una diversidad de variables cuya presencia y acción, o no, en cada caso concreto, desconocemos en su integridad o nos es imposible precisar pero que podemos razonablemente suponer que son variables ligadas más o menos directamente a las circunstancias del sujeto que tiene esas creencias. Por tanto, la contingencia y la dependencia son la causa del relativismo. Como están siempre presentes, hacen que el relativismo esté siempre presente. (Apartado 3.1)

6. Para cualquier creencia hay potencialmente un modelo que la representa como resultante de una función plurivariada en la que podemos conocer o no las variables independientes. Si conocemos alguna de esas variables se hace posible la investigación empírica sobre la aparición de esa creencia y su carácter dependiente. Así, es posible investigar empíricamente la dependencia de las creencias partiendo del patrón general que presentan las fórmulas siguientes:

$$C_K = f(\{x_i\}) \text{ o } C_K = f(v_1, v_2, \dots, v_i, \dots, v_n, u_1, u_2, \dots, u_i, \dots, u_m, w_1, w_2, \dots, w_i, \dots, w_l).$$

Ese conjunto $\{x_i\} \equiv \{\{v_i\}\{u_i\}\{w_i\}\}$ de todas las variables independientes podemos considerarlo la razón determinante, o razón suficiente, de la creencia C_K del sujeto. Se constata en las investigaciones científicas realizadas al respecto que son factibles investigaciones empíricas de la dependencia de las creencias. Dichas investigaciones permiten ir introduciendo una complejidad progresiva en los análisis. (Apartado 3.2)

7. Todas las creencias y, por tanto, todo conocimiento, están en relación con, e influidas por, las estructuras conceptuales existentes en la mente en el momento de su generación. Puede, en consecuencia, decirse que son relativas a esas estructuras o disposiciones. Algunas de esas estructuras como, por ejemplo, las categorías de que dispone esa mente, son determinantes en la posibilidad de generación de determinadas creencias. Esa relatividad conceptual es coherente con la ubicuidad del relativismo epistemológico y con los modelos plurivariados de surgimiento de las creencias

Las normas de justificación para nuestras creencias son propias de cada cultura y de cada subcultura. Cada uno de esos entornos culturales tendrá justificación --en especial-- para lo que considera conocimiento. Esa justificación será aceptable en esa cultura, nos parezca o no así a “nosotros”, o a cualquier otra cultura. La conclusión es que las creencias que tiene un sujeto son relativas a la cultura y subculturas a las que pertenece, y esto incluye también los juicios sobre otras culturas. Por tanto, no tiene sentido aplicar alguna precaución a, o hacer un problema de, cualquier caso concreto de diferencia intercultural de opiniones o razonamientos, como se hace cuando se afirma que es problemática para el relativismo la posibilidad de juzgar creencias de una cultura perteneciendo a otra.

No se ve ninguna diferencia entre relativismo cultural y etnocentrismo. Además, el relativismo lingüístico no es sino una parte del relativismo cultural. La llamemos de una u otra forma esa dependencia de la cultura es ineludible y la conclusión que se sigue es que sólo podemos hablar desde lo que sabemos, desde lo que está en nosotros, desde lo que nos han dado nuestras experiencias, nuestras conceptualizaciones y nuestros vocabularios, todo ello además obtenido a través de nuestra formación, de nuestra cultura y de sus condicionamientos.

Es también factible la aplicación de la clásica metáfora visual al conjunto del conocimiento. Puede así decirse que el objeto de conocimiento se aprehende según la “perspectiva” del sujeto, entendiéndola como el “punto de vista” en sentido metafórico, como conjunto de todas las circunstancias relevantes en cualquier generación concreta de una creencia determinada. De ese modo se hace una relativización del conocimiento al sujeto recurriendo a un concepto que agrupa variables diversas. A continuación habrá que reconocer que se incorpora a la mente como “conocimiento” una “visión” concreta condicionada --relativizada-- física, biológica, personal y socialmente. (Apartados 3.3 y 3.2)

8. Hay tres definiciones para el relativismo epistémico ubicuo que resultan compatibles, complementarias y suficientemente aclaratorias:

1ª) La definición formal, resultante de una aproximación lógica al relativismo.

2ª) La definición causal, y basada en la consideración de la contingencia, resultante de una indagación de los orígenes del relativismo.

3ª) La definición por contraste --resultante del análisis comparativo del relativismo con las doctrinas que se le oponen-- que puede expresarse de la siguiente manera: El relativismo epistémico ubicuo es la negación de la posibilidad de existencia en el conocimiento de algo absoluto.

La conjunción de esas tres caracterizaciones muestra la solidez de la posición relativista y los fundamentos de su ubicuidad. (Puntos 1.1.3, 3.1.3 y 3.3.7)

9. El neopragmatismo de Quine y Rorty ha realizado aportaciones importantes al conocimiento del relativismo ubicuo contribuyendo a fundamentarlo sólidamente. En cuanto a Quine, es fundamental su abierta admisión de que las observaciones son corregibles y de que, en consecuencia, todas las ciencias son falibles aunque Quine también piense que el mejor conocimiento que tenemos es el que nos proporciona la ciencia de cada momento.

Además, sus rechazos de la analiticidad como garantía de certeza, de la escrutabilidad de la referencia y de la determinación de la traducción han contribuido a descartar toda posibilidad de fundamentación metafísica del conocimiento científico que pretenda basarse en una idea trascendente de “realidad”. Por su parte, Rorty asume, de hecho, un “relativismo cultural”, bajo el nombre de etnocentrismo, y rechaza, reiterada y categóricamente, la validez de cualquier enfoque que pueda apoyar una verdad idealizada o una racionalidad trascendente. (Apartados 4.1 y 4.3)

10. El conocimiento científico moderno, constituido --como todo conocimiento-- por conjuntos de creencias, se genera mediante prácticas humanas cuyos fundamentos y procesos de desarrollo son sociales. En consecuencia, el conocimiento científico es relativo, como cualquier otro conocimiento.

La inferencia científica se basa en la comprobación de la adecuación empírica. Esto se lleva a cabo mediante la comprobación del cumplimiento de las predicciones de entradas sensoriales realizadas. Todo ello hace al conocimiento científico dependiente de observaciones concretas, cargadas de creencias previas y dependiente también de condicionantes culturales y subculturales. Además, lo que captamos en las observaciones no está determinado de forma unívoca por la realidad externa y hay conceptos interpretadores culturalmente específicos. Toda observación, una vez incorporada a la mente del sujeto, está organizada conceptualmente, o cargada teóricamente, porque esa “organización --o disposición o estructura-- conceptual” es consecuencia de las “teorías” que, consciente o inconscientemente, el sujeto acepta.

En efecto, entre los factores condicionantes o relativizantes, introducidos en cualquier observación por el observador y ligados, en el primer nivel de análisis, a su individualidad, posiblemente el más importante --en relación con la investigación científica-- es el que constituyen las creencias/hipótesis/teorías previas que el sujeto tiene, es decir, la parte relevante de los conocimientos que el observador adquirió previamente a la observación.

Los problemas que presenta el razonamiento inductivo resultan ser también un origen claro de la relativización del conocimiento científico. Ha habido un reconocimiento generalizado de las carencias de la inducción en la generación de conocimiento apodíctico. Tanto la inducción, como la explicación, como la combinación de ambas en la Inferencia a la Mejor Explicación o IBE, proceden adoptando, al final, una decisión sobre lo que es conocimiento sin razones claramente expresables.

La carencia de una lógica inductiva apodíctica en la obtención de conclusiones sobre las observaciones --lo que equivale a decir sobre el conocimiento empírico-- deja el camino abierto a la dependencia de ese conocimiento de todo tipo de variables y, así, queda fundamentada la relativización de las creencias científicas.

Las investigaciones al respecto, los estudios de casos y la simple historia de la ciencia han mostrado más que suficientemente que las proposiciones científicas, --como ya hemos repetido a lo largo de este trabajo-- por más éxito que tengan y fijeza que se les atribuya en su tiempo, y por más importancia que se les dé, acaban siendo desmentidas. Las afirmaciones y explicaciones que han proporcionado las ciencias de cada época han sido, por lo menos una gran parte de ellas, desmentidas antes o después, y ese desmentido ha encontrado aceptación general. Las antedichas aserciones, aunque fueran aceptadas como verdades inamovibles, eran dependientes de circunstancias contingentes de todo tipo. Llegamos así a que las teorías científicas y sus aserciones en la época de su generación eran relativas y también podemos concluir que no hay diferenciación sustancial sostenible al respecto para las teorías de la época presente. Resulta, entonces, que hay razones muy convincentes para pensar que las afirmaciones de las ciencias de nuestra época serán sustituidas, al igual que las que las precedieron, por otras que pasarán a ser consideradas las más acordes con la realidad, como ha sucedido siempre desde que existen las ciencias modernas. Las afirmaciones de las teorías científicas, y esas teorías en su conjunto, no tienen un contenido eterno o absoluto. Son, por tanto, tan relativas como el resto del conocimiento. (Apartado 5.1).

11. .Los mismos estímulos pueden llevar a observaciones diferentes. Un mismo estímulo --en su sentido físico-- puede dar lugar a observaciones diversas, y una misma observación puede proceder de estímulos diferentes. Los conceptos preexistentes, el conocimiento previo, el lenguaje y las teorías aceptadas --o asumidas más o menos conscientemente-- tienen el papel de intermediarios, por lo que no hay un camino directo y único entre los estímulos sensoriales y las afirmaciones de conocimiento. La observación simple, menos aún la compleja, no aporta, en principio y aisladamente, la seguridad que el ser humano busca. Esto sucede más claramente aún en el ámbito científico puesto que buscamos en él la construcción de conocimientos complejos. El resultado de los procesos de observación depende de numerosas variables no controladas por el observador. Además se debe hablar de distintos niveles de conceptualización de las "entradas sensoriales puras" que van siendo contruidos sobre la representación mental inicial de acuerdo con categorías e interacciones cuyo origen y cuya aplicación tienen carácter social.

El conocimiento científico es, al igual que el conocimiento cotidiano, simplemente una predicción, que pretende ser fiable, de lo que podemos hacer en nuestro entorno y de la respuesta que dicho entorno nos dará. Su éxito consiste en el cumplimiento de esas predicciones en números que exceden la escala humana --lo que ha sido conseguido por las ciencias a través de las tecnologías. Para el ser humano no hay absolutos --tampoco en las materias de las que tratan las ciencias empíricas. Todo lo humano, incluido todo lo que puede conocer el ser humano, es relativo. Esto equivale a decir que depende de factores o variables que son cambiantes y contingentes, lo cual incluye a todo el conocimiento humano, también al científico (Apartados 5.1, 5.2 y 5.3).

12. .La consecución masiva, y creciente exponencialmente, de predicciones que se cumplen referentes a las respuestas que nos da lo externo a nuestras mentes --de acuerdo con lo mencionado en el párrafo anterior-- hace posible aceptar como correcta la noción de progreso científico. Pero hay que precisar que esas comprobaciones de cumplimiento vienen determinadas y condicionadas por los objetivos de la cultura y subculturas en que se realiza la investigación. Por lo tanto, el progreso científico es relativo a nuestros entornos culturales, a la consecución de unos objetivos concretos. El llamado “éxito de las ciencias” ha consistido en la multiplicación por las tecnologías de las mencionadas predicciones que se cumplen y su orientación mayoritaria al cumplimiento de los objetivos de nuestra cultura --la occidental moderna. En consecuencia, dicho “progreso” y dicho “éxito” no significan que se ha producido una superación del relativismo sino que son un aspecto más de la necesaria aceptación de que la investigación científica se lleva a cabo en un entorno social pragmático. (Apartado 5.3).

6 2 CONCLUSIONS

The summarized conclusions of my investigation can be presented in the twelve following points:

1. The basic conclusion of this investigation is that all human knowledge develops inside relativism; it is relative. That is to say we find a global or ubiquitous epistemic relativism that is linked, affecting them, to all and every one of the beliefs of any human being. This relativism derives from dependency and contingency of everything that is human. Relativity of every belief affects knowledge as it is only just one kind of beliefs. This relativity is grounded in the fact that any belief is an exclusively human product. The ubiquity of relativism doesn't hinder but facilitates the fact that there is a multitude of relativisms and their classification can be made with very different criteria. These criteria are also of use to inform analyses that are widely different and even contradictory. Accordingly, the ubiquity of relativism has facilitated, in the analyses that have been made by many authors, the appearance of numerous types, groundings, origins and consequences of relativism. Two important conclusions that derive from these analyses are the following: first, ubiquitous or global relativism can be formalized in terms of logic; second, the constructions made from observations, or sense inputs --e.g., all beliefs-- are contingent and relative to, dependent on, variables that, up to the present, we don't know, at least in their totality and in their ultimate ways of acting. (Sections 1.1, 1.2, 3.1 and 3.3)

2. Epistemic relativism and pragmatism are closely related and require mutual support. This can be seen on the one hand when we pay attention to some consequences that we can draw from basic features of pragmatism such as fallibilism, pluralism and holism. On the other hand, in opposite direction, relativism requires pragmatism to become a standpoint coherent with the fact of being humans, that is to say, with having to constantly adopt opinions and decisions and, even more, with having to act in the world, although knowing that the certainties in which we ground ourselves to perform these activities are always relative. So, I conclude that pragmatism generates relativism, as much as it turns out to be one consequence, or necessity, of the later. That is to say, relativism requires pragmatism in order

to be maintained sincerely in our life, and pragmatism carries within it relativism. (Section 1.3)

3. In order to define objectivity correctly, and to be able to handle such a concept in epistemic analyses with usefulness, we have to consider objectivity to be the characteristic of a belief according to which this belief does not include anything that does not stem from its object, i.e., the belief does not have any relevant epistemic feature whose cause is not this object. Thus, judgments, beliefs and other mental products would be objective if they would not include anything that is not originated in their objects. Nevertheless, it seems to me to be clear enough that the mind that generates a belief necessarily uses some categories, concepts, etc., that such a mind already possesses. Consequently, minds cannot generate beliefs without incorporating something of its own and of the systems that supply them the sense incomes, i.e., something pertaining to the characteristics of the mind and of these systems. So, I conclude that the mind generates, from the inputs it receives, something (a belief, a judgment, etc.) that is conditioned by this same mind that generates such a belief.

Consequently, I conclude that complete objectivity is non-existent. Objectivity is just an idealization, an unreachable epistemic goal. Only intersubjectivity will allow us to advance towards this epistemic ideal. We would move towards this aim through an adequate balance among different subjectivities each of them with their own beliefs. But when we make use of the notion of intersubjectivity in this context, i.e., when we appeal to, and we rely on, a community of subjects to avoid arbitrary and solipsistic judgment, we are acknowledging that objectivity is an instrument inescapably dependent of utility which, in its turn, is defined and advocated by the relevant group. This confirms that pragmatic considerations condition the criterion for the objective. Having to resort to "the other", to the group, we yield to pragmatic criteria. When we face the problem of the epistemic insufficiency of a uniquely individual guarantee --especially in scientific knowledge-- then we take refuge in the guarantee of the group. So, the search for objectivity leads us to accept the kind of pragmatism that is provided by the goals --and the interests-- of the group. In the sciences we are in the domain of pragmatic action. We look for successes, utilities, at first predictive and then of social origin.

After confirming that scientific theories and practices are always relative, the only way to move forwards is by concluding that the strength and successes of modern sciences come from an adequate combination of theoretical and practical human constructions with

pragmatism, through the implementation of procedures that guarantee that we can obtain useful results. (Sections 1.3 and 5.2)

4. The analyses of anti-relativist argumentations show us that they fail. So, it turns out that global relativism is not self-refuting, that there is not an absolute truth which makes relativism impossible, neither is there, on the part of the relativist, a necessity of having a neutral standpoint --something nonexistent--, or submitting to the norms from an assumed rationality of universal value.

None of the usual arguments that rely on the self-refutation of relativism are successful, that is to say, these argumentations do not invalidate that relativism itself is only relatively true. What is found incoherent is a point of view claiming that relativism is self-refuting. It is indifferent for the existence of relativism that I or any other subject have it, or fail to have it, among our beliefs. Believing or not believing in global relativism doesn't affect its existence. Also, the appearance of never ending series in relativistic argumentations has no anti-relativist consequences.

Anti-relativist argumentations that rely on the concept of truth always include a begging of the question that makes them invalid. This is so because they include a premise --declared or not-- claiming that there is a truth that is absolute and immovable. However, the only possibly existing truth is relative to each individual experiences. Truth is only a resource of our language, a way of speaking of the relation we have with whatever it is external to our mind. Thus, truth is not something totally independent of our mind imposed on it from outside. The use of the predicate "true" states simply that the belief to which it is applied allows us to make predictions that we believe have a high probability of being fulfilled about our sense inputs. However, this situation doesn't allow us to leave the domain of relativism because the expectation we have regarding what we consider as "true" is not always fulfilled. Furthermore, we are usually speaking of "true for me, here and now", bearing always in mind our circumstances.

Each human being states her judgments and beliefs based on her culture and other conditioning circumstances. She will also think --as most people actually do-- that her position, or point of view, is the preferable one. The relativist is also in the same situation, and she will be ready to defend her opinions, as other persons defend theirs, even though she believes that hers are also relative. She is aware that her beliefs might be wrong, that the existing truth is only the pragmatic truth. She will be also conscious that other people will be

willing to defend and justify their own points of views and judgments with equal sincerity as she endorses hers. None of all this will invalidate their judgements.

Furhermore, on the one hand, there is no evidence that shows that any necessary or absolute factor is acting in human rationality so that it would bestow to its results a special kind of cognitive firmness. This is also the case with scientific rationality. On the other hand, there is abundant evidence that what is normally understood as "rational" as well as the arguments accepted as valid by an individual are widely variable depending on cultural contexts and other circumstances. So, the results that derive from what we understand as rationality turn out to be beliefs that depend on variables that are relative to the context in which such results are produced. This is also the case with any other belief. Therefore, beliefs are not free from the ubiquity of epistemic relativism. (Sections 2.1, 2.2, 5.3 and 2.4)

5. Dependency and contingency are present in everything that is human. This fact makes everything existing in human beings, including their beliefs --be them or not labeled as knowledge-- to turn out relative to that which gives it its transitory existence. Human beings frequently have the feeling that the events to which they are confronted depend on chance. Consequently, the situations which the subject of knowledge encounters, and the content of his knowledge, his beliefs, are always contingent and dependent on chance, at least from his own point of view. Relativism consists in the assertion that the very existence of beliefs, and also the attribution to them of the grade of certainty that characterizes them, depend on many variables of diverse origins. The subject who has the belief cannot control many of these variables, and may not even be aware of some of them. In another words, relativism consists in thinking that all beliefs, including relativism, are contingent.

If we assume the contingency of all knowledge, then global or ubiquitous epistemic relativism is the confirmation that the existence and content of whatever mental products we might have --knowledge, beliefs in general, etcetera-- are dependent on a diversity of variables whose presence and action, or no action, in each specific case, we either ignore on the whole or it is impossible for us to fully identify and describe. Anyway, we can reasonably assume that these are variables more or less directly related to the subject who holds these beliefs. Therefore, contingency and dependency are the cause of relativism. As they are always present, they also make relativism always present. (Section 3.1)

6. For any given belief there is always the possibility of providing a model that would represent such a belief as the result of a function with many independent variables. These variables may or may not be known to us. If we knew any of these variables, it would be possible to carry out an empirical investigation on the emergence of the belief and its dependent character of these variables. So, it is possible to investigate empirically the dependency of beliefs. To do this we could start from a general model as it is presented in the following formulae:

$$C_K = f(\{x_i\}) \text{ or } C_K = f(v_1, v_2, \dots, v_i, \dots, v_n, u_1, u_2, \dots, u_i, \dots, u_m, w_1, w_2, \dots, w_i, w_l)$$

The set $\{x_i\} \equiv \{\{v_i\}\{u_i\}\{w_i\}\}$ of all independent variables can be considered as the determining reason, or sufficient reason, of the subject's belief C_K . We can confirm through existing scientific investigations that empirical research about the dependency of all beliefs is possible. These investigations allow us to introduce in the empirical analyses a gradually growing complexity. (Section 3.2)

7. All beliefs, and therefore all knowledge, are in relation to, and influenced by, the conceptual schemes existing in the mind of the subject at the moment of its generation. Consequently, we can say that beliefs are relative to these schemes or dispositions. Some of these schemes as, for example, the categories that the mind has available are determinant to the possibility of generating specific beliefs. This conceptual relativity is coherent with the ubiquity of epistemic relativism and with multiple variables models of beliefs emergence.

Rules of justification for beliefs are characteristic of each culture and subculture. Every one of these cultural environments will specially provide justifications for what it considers as knowledge. This justification will be acceptable within this culture, independently of whether or not it seems so to "us" or to any other culture. The conclusion is that the subject's beliefs are relative to the cultures and subcultures he or she belongs to. This includes also the judgments about other cultures. Therefore, it has no sense to establish any caution or create a problem about any specific case of intercultural differences of opinions or reasoning. This is the case when it is claimed that relativism cannot handle the fact that people judge many times one culture while belonging to another one.

I cannot see then any difference whatsoever between cultural relativism and ethnocentrism. Furthermore, linguistic relativism is nothing but a part of cultural relativism. Calling it one way or another, dependency on culture is unavoidable and the conclusion that

follows is that we can only think from our conceptualizations and our vocabularies, which are, additionally, obtained through our education, our culture and its conditioning circumstances.

It is also possible to apply a classical visual metaphor to the whole of our knowledge. So, we can say that the object of knowledge is apprehended according to the "perspective" of the subject, understanding such a perspective as his "point of view" in a metaphorical sense, as the ensemble of all relevant circumstances in any specific generation of a belief. In this way, we provide an intuitive image of how knowledge is always relative to human subjects. We do this by resorting to concepts such as "perspective" or "points of view" that group together diverse variables. As a consequence it is necessary to recognize that the mind assumes and incorporates as knowledge a specific "vision" that is conditioned by, and relative to, physical, biological, personal and social variables. (Sections 3.3 and 3.2)

8. I have found that there are three definitions for ubiquitous epistemic relativism that turn out to be compatible, complementary and sufficiently explanatory, namely:

- (1) A formal definition that derives from a formal logical approach to relativism.
- (2) A causal definition that is based on considerations about beliefs' contingency and it is the result of an inquiry into the origins of relativism.
- (3) A definition by contrast that originates from a comparative analysis of relativism against the background of the doctrines that are against it. Such a definition may be expressed in the following way: Ubiquitous epistemic relativism is the negation of the possibility of something absolute in human knowledge.

The conjunction of these three characterizations shows the firmness of the relativist standpoint and the justification of its ubiquity. (Points 1.1.3, 3.1.3 and 3.3.7)

9. Quine and Rorty, as neo-pragmatist philosophers, have made important contributions to the knowledge of ubiquitous relativism since they have provided it with a firm ground. On the one hand, Quine admits that observations are corrigible. Consequently, all sciences --as they rely on observation-- are fallible, although Quine also thinks that natural sciences, as they are constituted in each historical moment, are the best knowledge we may obtain. Furthermore, his rejections of analyticity as a warrant of certainty, of the scrutability of reference, and of the determination of translation have all of them contributed to discard any possibility of a metaphysical foundation of scientific knowledge that would claim to be

grounded in a transcendent notion of "reality". Rorty, for his part, assumes a "cultural relativism" under the name of "ethnocentrism" since he rejects repeatedly and categorically the validity of any approach that could support either an idealized notion of truth or a transcendent rationality. (Sections 4.1 and 4.3)

10. Scientific knowledge is constituted --as any other type of knowledge-- by sets of beliefs and is generated by human practices whose grounds and development have a social character. Consequently, scientific knowledge is as relative as any other kind of knowledge. Scientific inference is based on our capacity of checking empirical adequacy, i.e., on our ability of examining the success of our predictions of future sense inputs. The procedures that we have followed make scientific knowledge dependent on specific observations that are loaded with previous beliefs and are also dependent on cultural and subcultural determining factors. Furthermore, what we pick up in observations is not determined univocally by external reality since there are always culturally specific interpreting and intervening concepts when we make these observations. Every observation, once incorporated in the subject's mind, is conceptually organized and, hence, theoretically loaded. This is so because this "conceptual organization" --"disposition" or "scheme" for that matter-- is a consequence of the theories that the subject consciously or unconsciously accepts.

On the one hand, it is the case that the beliefs / hypothesis / previous theories that the subject has internalized, i.e., the relevant part of the knowledge that the observer has acquired previously to the observation, is one of the most important, possibly the most important, among the conditioning or relativizing factors that the observer introduces in any observation and it is linked, --at the first level of analysis-- to his individuality.

On the other hand, the generally recognized problems and deficiencies of inductive reasoning as a logical tool for generating apodictic knowledge have also turned out to be a clear origin of the relativization of scientific knowledge. Induction and explanation as well as the combination of both of them in the argument of the Inference to the Best Explanation or IBE proceed by adopting a final decision on what is scientific knowledge without any clearly expressible reasons. The lack of an apodictic inductive logic that would allow us to obtain conclusions about observations --which is the same as saying about empirical knowledge-- leaves the way open to the dependency of this knowledge on every type of variable. In this way we ground the relativization of scientific beliefs.

The results of the investigation about these issues, as well as the case studies or just the history of sciences, have sufficiently shown that scientific propositions are mutable and expire, in spite of the firmness they have been attributed in their time, and how much solemnity has surrounded them. The claims and explanations that have been provided by the sciences in each epoch, or at least a great part of them, have been refuted sooner or later, and this refutation has found later on general acceptance. We can explain this fact claiming that scientific propositions, although they had been accepted as immutable truths, were dependent on contingent circumstances of every kind. I conclude that scientific statements and theories were, at the time of their generation, relative. I also conclude that there is no substantial difference which can be maintained in this respect for the theories of our time. Thus, it turns out to be the case that there are very convincing reasons to think that the claims of the sciences of our time will be substituted, as it has always happened with the preceding ones, by other claims which will be considered as more accurate and more fitting with reality, as it has always occurred since modern sciences have existed. The claims of scientific theories, and these theories as a whole, do not have an eternal or absolute content. Consequently, they are as relative as the rest of knowledge. (Section 5.1)

11. The same stimuli can lead to different observations. One same stimulus --in its physical sense-- can result in diverse observations and vice versa, the same observation can be originated from different stimuli. Preexistent concepts, previous knowledge, language, and accepted or more or less consciously assumed theories have the role of intermediaries in such a way that there is not a direct and single path between sense stimuli and knowledge claims. The simple observation, even less the complex one, does not contribute in principle and alone to the security that human beings look for. This appears even more clearly in the sciences because we pursue in scientific activity the construction of complex knowledge. The result of observation processes depends on numerous variables that are not controlled by the observer. Furthermore, we should speak of different conceptualization levels for the "pure sense inputs". These levels are built on the initial mental representation according to preexisting categories and interactions whose origins and applications have a social character.

Scientific knowledge is, as everyday knowledge is, just a hopefully reliable prediction about what we can do in our environment and the reply that such environment will give us. Its success is made up by the fulfillment of these predictions in numbers exceeding by far the human scale --what has been achieved by the sciences through technologies. For human beings there are no absolutes, not even in the empirical sciences. Everything that is human,

including everything that a human being may know, is relative. This is the same as saying that it depends on factors or variables which are contingent and changeable. This is so for all human knowledge, including scientific knowledge. (Sections 5.1, 5.2 and 5.3)

12. An important and last consequence of the above considerations is that it is possible to accept the notion of scientific progress as a valid concept. This is so because there is a massive --and exponentially growing-- attainment of predictions that are fulfilled about what will be the answers that the external world gives to our minds. But we have to specify that these fulfillments are conditioned and determined by the goals of the culture and subcultures in which the investigation is carried out. Therefore, scientific progress is relative to our cultural environments, to the attainment of culturally specific objectives. The so-called "sciences success" has consisted in the multiplication, thanks to technology, of our fulfilled predictions as they are mainly orientated towards the accomplishment of our cultural goals. Consequently "progress" and "success" do not mean that relativism has been overcome. Rather, they are another aspect of the necessary acceptance that scientific research is always performed .in a pragmatic social environment (Section 5.3)

BIBLIOGRAFÍA DE CITAS Y REFERENCIAS

- ALTHUSSER, LOUIS (1994) [1982] "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre" en ALTHUSSER, L. *Écrits Philosophiques et Politiques. Tome I*. Paris: Stock/IMEC. (Ed. François Matheron)
- ARENAS, LUIS; MUÑOZ, JACOBO Y PERONA, ÁNGELES J. (Eds.) (1997) *El desafío del relativismo*. Madrid: Trotta.
- (2001) *El retorno del pragmatismo*. Madrid: Trotta.
- ARRINGTON, ROBERT Y GLOCK, HANS-JOHANN (1996) *Wittgenstein and Quine*. London: Routledge.
- AUXIER, RANDALL Y HAHN, LEWIS (Eds.) (2010) *The Philosophy of Richard Rorty*. Chicago (IL): Open Court.
- BACKMANN, MARIUS; BERG-HILDEBRAND, ANDREAS; KAISER, MARIE ET AL (2004) "Pragmatism, Realism and Science: From Argument to Propaganda" en VIETH, A. (Ed.): *Richard Rorty. His Philosophy under Discussion*.
- BAGHRAMIAN, MARIA (2011) "Constructed Worlds, Contested Truths" en SCHANTZ, R. Y SEIDEL, M. (Eds.) *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*.
- BARNES, BARRY (1974) *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- (2011) "Relativism as a Completion of the Scientific Project" en SCHANTZ, R. Y SEIDEL, M. (Eds.) *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*.
- BARNES, BARRY; BLOOR, DAVID Y HENRY, JOHN (1996) *Scientific Knowledge A Sociological Analysis*. London: Athlone.

- BENNIGSON, THOMAS (1999)[1997] "Is Relativism Really Self-Refuting"
Philosophical Studies 94, 3, 211-236.
- BLOOR, DAVID (2007) "Epistemic Grace: Antirelativism as Theology in Disguise"
Common Knowledge, 13, 2-3, 250-280.
- (2011) "Relativism and the Sociology of Scientific Knowledge" en HALES, S. Ed.)
A Companion to Relativism.
- BLACKBURN, SIMON (2010) [2005] "Conceptual Schemes" en KRAUSZ, MICHAEL (Ed.):
Relativism. A Contemporary Anthology.
- BOGHOSSIAN, PAUL (2006) *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*.
 Oxford: Clarendon
- BORODITSKY, LERA; SCHMIDT, LAUREN Y PHILLIPS, WEBB (2003) "Sex, Syntax and
 Semantics" en GENTNER, D. Y GOLDIN-MEADOW, S. (Eds.) *Language in Mind*.
Advances in the Study of Language and Thought.
- BOURDIEU, PIERRE (2003) [2001] *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y
 reflexividad. Curso del Collège de France 2000-2001*. Barcelona: Anagrama.
- BOYD, RICHARD (2008)[2002] "Scientific Realism" en ZALTA, E. (Ed.) *The Stanford
 Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2010 Edition)
[\(http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/scientific-realism/\)](http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/scientific-realism/)
- BRANDOM, ROBERT (1984) "Reference Explained Away". *The Journal of Philosophy*
 81:9, 469- 492.
- (1994) *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*.
 Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.
- (2002) "Pragmatics and Pragmatisms" en CONANT, J. Y ZEGLEN, U. (Eds.): *Hilary
 Putnam: Pragmatism and Realism*.
- BRANDOM, ROBERT (Ed.) (2000) *Rorty and his Critics*. Oxford: Blackwell.
- BURGE, TYLER (2010) *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford U. P.

- BURY, JOHN (1971)[1920] *La idea de progreso*. Madrid: Alianza. (Trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri)
- CARTWRIGHT, NANCY; SHOMAR, TOWFIC Y SUÁREZ, MAURICIO (1995) [1994]
 “The Tool Box of Science. Tools for the Building of Models with a
 Superconductivity Example” en HERFEL, W. ET AL. (Eds.): *Theories and Models in
 Scientific Processes*.
- CHURCHLAND, PAUL Y HOOKER, CLIFFORD (Eds.) (1985) *Images of Science. Essays on
 Realism and Empiricism with a Reply from Bas C. Van Fraassen*. Chicago: The
 University of Chicago Press.
- COLODNY, ROBERT (Ed.) (1970) *The Nature and Function of Scientific Theories. Essays in
 Contemporary Science and Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- COLOMINA, JUAN JOSÉ Y RAGA, VICENTE (2010) *La filosofía de Richard Rorty. Entre
 pragmatismo y relativismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- COMETTI, JEAN-PIERRE (2010) [2001] “Richard Rorty, Pluralistic Pragmatism and
 Relativism” en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.
- CONANT, JAMES Y ZEGLEN, URSZULA (Eds.) (2002) *Hilary Putnam: Pragmatism and
 Realism*. London. Routledge.
- DAVIDSON, DONALD (2001²)[1981] *Inquiries into Truth and Interpretation* Oxford:
 Oxford U. P.
- DAVIDSON, DONALD (2001) [1974] “On the very idea of a conceptual scheme” en
 DAVIDSON, D.: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford U. P.
- DE SALAS, JAIME (2009) “El problema de la contingencia en Richard Rorty” en
 ROLDÁN, C. Y MORO, Ó. (Ed.): *Aproximaciones a la contingencia. Historia y
 actualidad de una idea*.
- DEL CASTILLO, RAMÓN (1995) *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la Filosofía*.
 Madrid: UNED.

(2001) "Desde un punto de vista pragmático. Quine y sus críticos" en ARENAS, L.; MUÑOZ, J. Y PERONA, Á. J. (Eds.): *El retorno del pragmatismo*.

(2010) "¿Adiós a la filosofía? Recuerdos de Rorty" en COLOMINA, J. J. Y RAGA, V.: *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*.

DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FÉLIX (2005)[1991] *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit.

DEWEY, JOHN (1977) [1908] "What pragmatism means by practical" en *The Middle Works 1899-1924. Vol. 4*. Carbondale: Southern Illinois U. P.

(1986) [1938]. "Logic: The Theory of Inquiry" en *The Later Works 1925-1953. Vol. 12*. Carbondale: Southern Illinois U. P.

(1991) [1941]. "Propositions, Warranted Assertability and Truth" en *The Later Works 1925-1953. Vol. 14*. Carbondale: Southern Illinois U. P.

DUHEM, PIERRE (1989) [1914] [1906] *La Théorie Physique, son objet, sa structure*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

EARMAN, JOHN (1993) "Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Methodology" en HORWICH, PAUL (Ed.): *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*.

FALKENBURG, BRIGITTE (2004) "El realismo interno de Putnam y la ciencia empírica". *Revista de Filosofía* 29, 2, 117-132.

FERNÁNDEZ MORENO, LUIS. (Ed.) (2009) *Language, Nature and Science: New Essays*. Madrid y México D. F.: Plaza y Valdés.

FEYERABEND, PAUL (1981) *Realism, rationalism and scientific method. Philosophical papers. Vol 1*. Cambridge: Cambridge U. P.

(1991) [1991] *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid: Cátedra.

FINE, ARTHUR (1988) [1986] *The Shaky Game. Einstein Realism and the Quantum Theory*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

(1998) "The Viewpoint of No One in Particular". *Proceedings and Addresses of the Aristotelian Society*, 72, 9-20.

(2001)[2000] "The Scientific Image Twenty Years Later", *Philosophical Studies*, 106, 1-2, 107-122.

(2007) "Relativism, Pragmatism and the Practice of Science" en MISAK, C. (Ed.) *New Pragmatists*.

GARCÍA-CARPINTERO, MANUEL Y KÖLBEL, MAX (Eds.) (2008) *Relative Truth.*: Oxford U. P.

GENTNER, DEDRE Y GOLDIN-MEADOW, SUSAN (2003) "Whither Whorf" en GENTNER, D. Y GOLDIN-MEADOW, S. (Eds.) *Language in Mind. Advances in the Study of Language and Thought*.

GENTNER, DEDRE Y GOLDIN-MEADOW, SUSAN (Eds.) (2003) *Language in Mind. Advances in the Study of Language and Thought*. Cambridge (MAS) and London The MIT Press.

GIERE, RONALD (2006) *Scientific Perspectivism*. Chicago & London. The University of Chicago Press.

GONZÁLEZ CASTÁN, ÓSCAR (1997) "La cruzada antirrelativista de Fodor o cómo poner cara de ángel sin poder serlo", en ARENAS, L.; MUÑOZ, J. Y PERONA, Á. J. (Eds.): *El desafío del relativismo*.

(2001) "Lógica, conocimiento y valor: un tríptico filosófico". *Revista de Filosofía* 25, 187-212.

(2008)[2004] "The Fact/Value Entanglement as a Linguistic Illusion" en RIVAS, U.; ANCELA, C. Y MARTÍNEZ VIDAL, C. (Eds.): *Following Putnam's Trail. On Realism and Other Issues*.

(2009) "Overcoming Positivism: Husserl and Wittgenstein" en FERNÁNDEZ MORENO, L. (Ed.): *Language, Nature and Science: New Essays*.

GOODMAN, NELSON (1983, 4ª) [1953] *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge (MAS):

Harvard U. P.

GRAY, JOHN (2006) [2004] *Contra el progreso y otras ilusiones*. Barcelona: Paidós Ibérica. (Trad. Albino Santos).

GREENOUGH, PATRICK Y LYNCH, MICHAEL (Eds.) (2006) *Truth and Realism*. Oxford Oxford U. P.

HACKING, IAN (1996) [1983] *Representar e intervenir*. México: Paidós-UNAM.

HALES, STEVEN (2006) *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge (MAS) & London: The M. I. T. Press.

HALES, STEVEN (Ed.) (2011) *A Companion to Relativism*. Chichester: Wiley-Blackwell

HARDING, SANDRA (1998) *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana U. P.

HARDING, SANDRA (Ed.) (1976) *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*. Dordrecht: Reidel.

HERFEL, WILLIAM; KRAJEWSKI, WLADISLAW ET AL. (Eds.) (1995)[1994] *Theories and Models in Scientific Processes. Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Vol. 44*. Amsterdam: Rodopi.

HILL, CHRISTOPHER (2002) *Thought and World. An Austere Portrayal of Truth, Reference and Semantic Correspondence*. Cambridge: Cambridge U. P

HORWICH, PAUL (1998)[1990] *Truth*. Oxford: Oxford U. P.

(1993) "Introduction" en HORWICH, P. (Ed.) *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*.

HORWICH, PAUL (Ed.)(1993) *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge (MAS) & London: The MIT Press.

HOYNINGEN-HUENE, PAUL; OBERHEIM, ERIC Y ANDERSEN, HANNE (1996)"On Incommensurability: Essay Review of SANKEY, HOWARD *The Incommensurability Thesis*". *Studies in History and Philosophy of Science*, 27, 1, 131-141.

- HUANG, YONG (2010)[2007] "Rorty's Progress into Confucian Truths" en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.
- HUME, DAVID (2000) [1748-1777] *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon-Oxford U. P.
- HYLTON, PETER (2007) *Quine*. New York and Abingdon: Routledge.
- JAREÑO, JOAQUÍN (2012) *Mundos en paralelo. La epistemología relativista de Kuhn, Feyerabend y Quine*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- JONES, WARD (2000) "Underdetermination and the explanation of theory-acceptance: a response to Samir Okasha". *International Studies in the Philosophy of Science*, 14, 3, 299-304.
- KALPOKAS, DANIEL (2006) *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Buenos Aires: Del Signo.
- KANT, IMMANUEL (2005) [1787] [1781] *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus. (Trad. Pedro Ribas)
- KNORR-CETINA, KARIN (1999) *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.
- KÖLBEL, MAX (2002) *Truth Without Objectivity*. London: Routledge.
- (2004) "Faultless Disagreement", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104, 53-73.
- (2007) "How to Spell Out Genuine Relativism and How to Defend Indexical Relativism", *International Journal of Philosophical Studies*, 15 (2).
- (2008) "Introduction: Motivations for Relativism" en GARCÍA-CARPINTERO, M. Y KÖLBEL, M. (Eds.) *Relative Truth*.
- (2011) "Global Relativism and Self-Refutation" en HALES, S. (Ed.): *A Companion to Relativism*.

- KRAUSZ, MICHAEL (2010) "Introduction" en KRAUSZ, M. (Ed.) *Relativism. A Contemporary Anthology*.
- (2010) "Mapping Relativisms" en KRAUSZ, M. (Ed.) *Relativism. A Contemporary Anthology*.
- KRAUSZ, MICHAEL (Ed.) (2010) *Relativism. A Contemporary Anthology*. New York: Columbia U. P.
- KUHN, THOMAS (1971) [1969][1962] *La estructura de las revoluciones científicas*. México-Madrid-Buenos Aires: F. C. E.
- (1976) "Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism". *Erkenntnis*, 10, 179-199
- LAUDAN, LARRY (1986)[1977] *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico*. Madrid: Encuentro (Trad. Javier López Tapia)
- (1984) *Science and Values: the aims of science and their role in scientific debate*. Berkeley: University of California Press.
- LELAS, SRDJAN (2000) *Science and modernity. Toward an Integral Theory of Science*. Dordrecht: Kluwer.
- LEVINSON, STEPHEN (2003) "Language and Mind: Let, Get the Issues Straight!" en GENTNER, D. Y GOLDIN- MEADOW, S. (Eds.) (Eds.) *Language in mind. Advances in the Study of Language and Thought*.
- LEWIS, CLARENCE (1956) [1929] *Mind and the world order. Outline of a theory of knowledge*. New York (NY): Dover.
- LOCKIE, ROBERT (2003) "Relativism and Reflexivity" *International Journal of Philosophical Studies* 11, 3, 319-329.
- (2006) "Response to Anders Tolland's 'Iterated Non-Refutation: Robert Lockie on Relativism'" *International Journal of Philosophical Studies* 14, 2, 245-254.

- LONGINO, HELEN (1990) *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton (NJ): Princeton U. P.
- (2002) *The Fate of Knowledge*. Princeton (NJ): Princeton U. P.
- LÓPEZ SAÉNZ, M^a. CARMEN Y DÍAZ ÁLVAREZ, JESÚS M^a. (2012) "Introducción. Mapas para el laberinto" en LÓPEZ SAÉNZ, M^a. C. Y DÍAZ ÁLVAREZ, J. M^a. (Eds.): *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*.
- LÓPEZ SAÉNZ, M^a. CARMEN Y DÍAZ ÁLVAREZ, JESÚS M^a. (Eds.)(2012) *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LÓPEZ DE SA, DAN (2011) "The Many Relativisms: Index, Context and Beyond" en HALES, S. (Ed.): *A Companion to Relativism*.
- LURIA, ALEXANDER (1976) [1974, 1938] *Cognitive Development. Its Cultural and Social Foundations*. Cambridge (MA): Harvard U. P.
- (1987) [1974]1938] *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*. Madrid: Akal.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1979) *La Condition Postmoderne. Rapport sur le Savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MANDELBAUM, MAURICE (1979) "Subjective, Objective and Conceptual Relativisms" in KRAUSZ, M. (Ed.) *Relativism. A Contemporary Anthology*.
- MARGOLIS, JOSEPH (1991) *The Truth About Relativism*. Cambridge (MAS) & London: Blackwell.
- MAXWELL, GROVER (1970) "Theories, Perception, and Structural Realism" en COLODNY, R. (Ed.): *The Nature and Function of Scientific Theories. Essays in Contemporary Science and Philosophy*.
- MCGILVARY, EVANDER (1956) *Towards a Perspective Realism*. La Salle (IL): Open Court.
- MCMULLIN, ERNAN (1993) "Rationality and Paradigm Change in Science" en HORWICH, P.: (Ed.): *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*.

- MEIJERS, ANTHONIE (Ed.) (2009) *Philosophy of Technology and Engineering Sciences. Handbook of the Philosophy of Science Vol. 9*. Amsterdam, etc.: North Holland-Elsevier.
- MISAK, CHERYL (Ed.) (2007) *New Pragmatists*. Oxford: Oxford U.P.
- MONOD, JACQUES (1973) (1970) *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona: Barral. (Trad. Francisco Ferrer)
- MOULINES, ULISES (1991) *Pluralidad y Recursión. Estudios Epistemológicos*. Madrid: Alianza.
- NISBET, ROBERT (1980) *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
- OKASHA, SAMIR (2000) "The underdetermination of theory by data and the 'strong program' in the sociology of knowledge". *International Studies in the Philosophy of Science*, 14, 3, 283-297.
- (2000) "The Explanation of Scientific Belief: reply to W. E. Jones". *International Studies in the Philosophy of Science*, 14, 3, 305-306.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1955) [1923] *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa Calpe.
- PAPINEAU, DAVID (1987) *Reality and Representation*. Oxford: Blackwell.
- PEREGRIN, JAROSLAV (2010) [2001] "Language, the World and the Nature of Philosophy" en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.
- PICKERING, ANDREW (1984) *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*. Chicago (IL): University of Chicago Press.
- (1992) "From Science as Knowledge to Science as Practice" en PICKERING, A. (Ed.): *Science as Practice and Culture*.
- (1995) *The Mangle of Practice. Time, Agency and Science*. Chicago (IL): University of Chicago Press.

- PICKERING, ANDREW (Ed.) (1992) *Science as Practice and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PUTNAM, HILARY (1977) "Realism and Reason". *Proceedings of the American Philosophical Association*, 50, 483-498.
- (1981) *Reason, Truth and History*. New York: Cambridge U. P.
- (1982)[1981] "Why there isn't a ready-made world". *Synthese*, 51:2, 141-167.
- (1983) [1982] "Why Reason Can't Be Naturalized". *Synthese*, 52:1, 3-24.
- (1983) *Realism and Reason. Philosophical Papers Volume III*. Cambridge (MAS) & New York: Cambridge U. P.
- (1983) "Foreword to Nelson Goodman's *Fact, Fiction and Forecast* Fourth Edition".
- (1994) [1985] "A Comparison of Something with Something Else" en PUTNAM, H. Y CONANT, J. (Ed.): *Words and Life*.
- (1987) [1985] *The Many Faces of Realism*. LaSalle (IL): Open Court.
- (1987) "Realism with a Human Face" en PUTNAM, H. Y CONANT, J. (Ed.): *Realism with a Human Face*.
- (1994) [1987] "The Diversity of the Sciences" en PUTNAM, H. y CONANT, J. (Ed.): *Words and Life*.
- (1992) [1989] *Renewing Philosophy*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.
- (1994) [1990] "The Idea of Science" en PUTNAM, H. y CONANT, J. (Ed.): *Words and Life*.
- (1994) [1992] "Pragmatism and Relativism: Universal Values and Traditional Ways of Life" en PUTNAM, H. y CONANT, J. (Ed.): *Words and Life*.
- (1995) [1992] *Pragmatism. An Open Question*. Oxford & Cambridge: Blackwell
- (1994) "Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind". *The Journal of Philosophy*, 91:9, 445-517.

(2000) "Richard Rorty on Reality and Justification" en BRANDON, R. (Ed.): *Rorty and his Critics*.

(2004) [2001] *Ethics without Ontology*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.

(2012) [2001]. "Skepticism, Stroud and the Contextuality of Knowledge" en PUTNAM, H. Y DE CARO, M. Y MACARTHUR, D. (Eds.): *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism*.

(2002) "Pragmatism and nonscientific knowledge" en CONANT, J. Y ZEGLIN, U. (Eds.): *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*. London: Routledge.

(2012) [2004] "The Content and Appeal of 'Naturalism'" en PUTNAM, H. Y DE CARO, M. Y MACARTHUR, D. (Eds.): *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism*.

(2012) [2005]. "The Depths and Shallows of Experience" en PUTNAM, H. Y DE CARO, M. Y MACARTHUR, D. (Eds.): *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism*.

(2012) [2011] "The Curious Story of Quantum Logic" en PUTNAM, H. Y DE CARO, M. Y MACARTHUR, D. (Eds.): *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism*.

PUTNAM, HILARY Y CONANT, JAMES (Ed.) (1990) *Realism with a Human Face*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.

(1994) *Words and Life*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.

PUTNAM, HILARY Y DE CARO, MARIO; Y MACARTHUR, DAVID (Eds.) (2012) *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.

PUTNAM, HILARY Y PUTNAM, RUTH ANNA (1990) [1989] "William James's Ideas" en PUTNAM, H. Y CONANT, J. (Ed.): *Realism with a Human Face*.

QUINE, WILLARD (1976) [1951] "Two Dogmas of Empiricism" en HARDING, S.: *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*.

(1966)[1954] "The Scope and Language of Science" en QUINE, W. *The Ways of Paradox and Other Essays*.

(1960) [1959] *Word and Object*. Cambridge (MAS): The M.I.T. Press.

(1976)[1962] "A Comment on Grünbaum's Claim" en HARDING, S.: *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*.

(1966) *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House.

(1969) *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia U. P.

(1974)[1971] *The Roots of Reference*. La Salle (IL): Open Court.

(2004)[1971] "Five Milestones of Empiricism" en QUINE, W. Y GIBSON, R. (Ed.): *Quintessence. Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*.

(2004)[1975] "The Nature of Natural Knowledge" en QUINE, W. Y GIBSON, R. (Ed.): *Quintessence. Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*.

(1975) "On Empirically Equivalent Systems of the World". *Erkenntnis*, 9, 313-328.

(1981) *Theories and Things*. Cambridge (MAS): Harvard U. P.

(1986) [1981] *Teorías y cosas*. México. UNAM. (Trad. Antonio Ziri6n)

(1984) "Relativism and Absolutism". *The Monist*, 67, 3, 293-296.

(1990) *Pursuit of Truth*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.

(1991) "Two Dogmas in Retrospect". *Canadian Journal of Philosophy*, 21, 3, 265-274.

(1993) "In Praise of Observation Sentences". *The Journal of Philosophy*, 90, 3, 107-116.

(1995) *From Stimulus to Science*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.

QUINE, WILLARD Y GIBSON, ROGER. (Ed.) (2004): *Quintessence. Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*. Cambridge (MAS) & London: Harvard U. P.

QUINE, WILLARD Y ULLIAN, JOSEPH (1970) *The Web of Belief*. New York: Random House.

RADDER, HANS (2006) *The World Observed/The World Conceived*. Pittsburgh (PA): The University of Pittsburgh Press.

(2009) "Introduction to Part I: Technology, Engineering and the Sciences" in MEIJERS, A. (Ed.): *Philosophy of Technology and Engineering Sciences*.

(2009) "Science, Technology and the Science-Technology Relationship" in MEIJERS, A. (Ed.) *Philosophy of Technology and Engineering Sciences*.

RESSLER, MARK (2012) "Thoroughly Relativistic Perspectives" Notre Dame Journal of Formal Logic, 53, 1, 89-11

RIVAS, UXÍA; CANCELA, CELESTE Y MARTÍNEZ VIDAL, CONCHA (Eds.)(2008) *Following Putnam's Trail. On Realism and Other Issues*. Amsterdam: Rodopi.

ROLDAN, CONCHA Y MORO, ÓSCAR (Eds.)(2009) *Aproximaciones a la contingencia. Historia y actualidad de una idea*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

ROLDÁN, CONCHA Y MORO, ÓSCAR (2009) "Introducción. Contingencia: Historia y actualidad de una idea" en ROLDÁN, C. Y MORO, Ó. (Eds.): *Aproximaciones a la contingencia. Historia y actualidad de una idea*.

RORTY, RICHARD (1982)[1972] "The World Well Lost" en RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*.

(1982)[1978] "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida" en RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*

(1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton U. P

(1980) "A Reply to Dreyfus and Taylor" Review of Metaphysics, 34, 1, 47-55.

(1980) "A Discussion. Rorty, Taylor and Dreyfus" Review of Metaphysics, 34, 1, 39-46.

(1982)[1979] "Pragmatism, Relativism and Irrationalism" en RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*.

(1982)[1979] "Is There a Problem about Fictional Discourse" en RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*.

- (1980) "A Discussion. Rorty, Taylor and Dreyfus" *Review of Metaphysics*, 34, 1, 39-46.
- (1982)[1980] "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism" en RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*.
- (1982)[1980] "Cavell on Skepticism" en RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*.
- (1982)[1981] "Method, Social Science and Social Hope" en RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*.
- (1982) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- (1991) [1984] "Habermas and Lyotard on postmodernity" en RORTY, R.: *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers Volume 2*.
- (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge and New York: Cambridge U. P.
- (1991) *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I* Cambridge (MAS): Cambridge U. P.
- (1991) "Solidarity or Objectivity?" en RORTY, R.: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I*.
- (1991) "On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz" en RORTY, R.: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I*.
- (1991) "Heidegger, contingency and pragmatism" en RORTY, R.: *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers. Volume 2*.
- (1991) *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge & New York: Cambridge U. P.
- (1991) "Solidarity or Objectivity?" en RORTY, R.: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I*.
- (2010) [1992] "Trotsky and the Wild Orchids" en VOPARIL, C. Y BERNSTEIN, R. (Eds.): *The Rorty Reader*.

(1999) [1994] "A World without Substances or Essences" en RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*.

(1995) "Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson vs. Wright". *The Philosophical Quarterly*, 45, 180, 281-300.

(2000) [1996] *El pragmatismo, una versión: antiautoritarismo epistemología y ética*. Barcelona: Ariel

(1997) "What Do You Do When They Call You a 'Relativist'?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 57, 1, 173-177.

(1999) *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.

(2000) "Response to Hilary Putnam" en BRANDON, R. (Ed.): *Rorty and his Critics*.

(2004) [2003] "Review of ENGEL, PASCAL: *Truth*". *Nôtre Dame Philosophical Reviews*, 13.03.2003, 1-3.

(2005) [2004] "Comments and Responses" en VIETH, A. (Ed.): *Richard Rorty. His Philosophy under Discussion*.

(2006) [2004] "Truth and Realism: Remarks at St Andrews" en GREENOUGH, P. Y LYNCH, M. (Eds.): *Truth and Realism*.

(2010) [2007] "Reply to Cheryl Misak" en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.

(2010) [2007] "Reply to Gianni Vattimo" en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.

(2010) [2007] "Reply to Jaroslav Peregrin" en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.

(2010) [2007] "Reply to Jean-Pierre Cometti" en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.

(2010)[2007] "Intellectual Autobiography" en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.

SANFÉLIX, VICENTE (1997) "Relativismo, Identidad y Sujeto" en ARENAS, L.; MUÑOZ, J. Y PERONA, Á. J. (Eds.): *El desafío del relativismo*.

- (2003) *Mente y conocimiento* Madrid: Biblioteca Nueva.
- SANKEY, HOWARD (2011) "Incommensurability and Theory Change" en HALES, S. (Ed.): *A Companion to Relativism*.
- SARTRE, JEAN-PAUL (1968) [1943] *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard
- SCHANTZ, RICHARD Y SEIDEL, MARKUS (Eds.) (2011) *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*. Heusenstamm: Ontos
- SHARIFIAN, FARZAD (2011) *Cultural Conceptualizations and Language. Theoretical framework and applications*. Amsterdam: John Benjamins.
- SIEGEL, HARVEY (2011)[2004] "Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con" en HALES, (Ed.) *A Companion to Relativism*.
- SOLER, LÉNA; SANKEY, HOWARD Y HOYNINGEN-HUENE, PAUL (Eds.) (2008) [2004] *Rethinking Scientific Change and Theory Comparison: Stabilities, Ruptures, Incommensurabilities?* Dordrecht: Springer.
- SOLOMON, MIRIAM (2001) *Social Empiricism*. Cambridge (MAS): The MIT Press.
- STANFORD, PETER KYLE (2006) *Exceeding Our Grasp. Science, History and the Problem of Unconceived Alternatives*. Oxford & New York: Oxford U. P.
- (2013) [2009] "Underdetermination of Scientific Theory" en ZALTA, E. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
(<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/stanford>)
- STROUD, BARRY (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford U. P.
- SWOYER, CHRIS (2010) [2003] "Relativism", en ZALTA, E. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
(<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/swoyer>).

- TAGUIEFF, PIERRE-ANDRÉ (2004) *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*. Paris: Flammarion.
- THAGARD, PAUL ET AL. (2012) *The Cognitive Science of Science. Explanation, Discovery and Conceptual Change*. Cambridge (MAS) & London: The MIT Press.
- TAYLOR, KENNETH (2011) "Conceptual Relativism" en HALES, S.: *A Companion to Relativism*.
- TOLLAND, ANDERS (2006) "Iterated Non-Refutation: Robert Lockie on Relativism" *International Journal of Philosophical Studies* 14, 2, 237-244.
- VAN FRAASSEN, BAS (1980) *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon.
- (1996)[1980] *La imagen científica*. México: Paidós-UNAM. (Trad. Sergio Martínez.
- (1985) "Empiricism in the Philosophy of Science" en CHURCHLAND, P. Y HOOKER, C. (Eds.): *Images of Science. Essays on Realism and Empiricism with a Reply from Bas C. Van Fraassen*.
- (2002) [1999] *The Empirical Stance*. New Haven (CON): Yale U. P.
- (2008) *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. Oxford: Oxford U. P.
- VATTIMO, GIANNI (2010) [2006] "Truth, Solidarity, History" en AUXIER, R. Y HAHN, L. (Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*.
- VEGA, LUIS (1997) "Relativismo, verdad y lógica" en ARENAS, L., MUÑOZ, J. Y PERONA, Á. J. (Eds.): *El desafío del relativismo*. Madrid: Trotta.
- VIETH, ANDREAS (Ed.) (2005) [2004] *Richard Rorty. His Philosophy under Discussion*. Heusestamm: Ontos.
- VINCENTI, WALTER Y BLOOR, DAVID (2006) "Boundaries, Contingencies and Rigor: Thoughts on Mathematics Prompted by a Case Study in Transonic Aerodynamics". *Social Studies of Science*, 33, 4, 469-507.
- VOPARIL, CHRISTOPHER Y BERNSTEIN, RICHARD (Eds.) (2010) *The Rorty Reader*. Malden (MA), Oxford and Chichester: Wiley-Blackwell.

- WAGENSBERG, JORGE Y AGUSTÍ, JORDI (Eds.) (1998) [1995] *El progreso: ¿un concepto acabado o emergente?* Barcelona: Tusquets. (Trad. Ambrosio García Leal).
- WAGNER, PETER (1995) [2004] "Sociology and contingency: historicizing epistemology". *Social Science Information* 34:2 179-204.
- WILLIAMS, MICHAEL (2006) [2004] "Realism: What's Left" en GREENOUGH, P. Y LYNCH, M. (Eds.): *Truth and Realism*.
- ZAHAR, ELIE (1973) "Why did Einstein Programme supersede Lorentz's". *British Journal for the Philosophy of Science* 24, 95-123 y 223-262.
- (1989) *Einstein's Revolution. A Study in Heuristic*. La Salle (IL): Open Court.
- ZALTA, EDWARD (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. (<http://plato.stanford.edu/>).